Zeitschrift für philosophie und philosophisc... Kritik

Digitized by Google

B
3
.Z5

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

37635

Im Verein mit mehreren Gelehrten
vormals herausgegeben
von
Dr. **J. H. Fichte** und Dr. **H. Ulrici,**

redigirt
von
Dr. **Richard Falckenberg,**
Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Sechsundneunzigster Band.

Halle-Saale.
C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).
1889.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Mitteilungen aus dem Kantischen Nachlasse. Von H. Vaihinger 1

Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang. Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus. Von Johannes Volkelt 27

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. Von Ludwig Busse V. 62

Kleine logische und methodologische Beiträge zur Philosophie der Gegenwart, angezeigt von Prof. J. Witte . . . 99

Recensionen:

Neuere italienische Litteratur.

Della religione e della Filosofia cristiana. Studio storico-critico di Baldassare Labanca, Professore ordinario di Filosofia morale nella Università di Pisa, incaricato per la Storia del cristianesimo nella Università di Roma. Parte seconda. La Filosofia cristiana. Torino. Ermanno Loescher. 1888. Firenze, Via Tornabuoni, 20. Roma, Via del Corso 307. Von Conrad Hermann 118

Il fenomeno sensibile e la percezione esteriore ossia i fondamenti del Realismo (parte prima).

Dell idea del vero e sua relazione colla idea dell essere (Reale Accademia dei Lincei, 1885—86, 1887). Memoria del socio L. Ferri Roma, Typografia de R. A. d. L. Von Demselben 120

La Morale e il Diritto per Giacinto Fontana, Milano, Fratelli Dumolard, 1888. Von Demselben 122

Giordano Bruno e le fonti delle sue doctrine per Vincenzo di Giovanni, Professore di Storia nella Filosofia nella Università di Palermo, u. corrispondente dell' Instituto di Francia etc. Palermo, Tipografia Filippo Baccavecchia e figlio. 1888. Von Demselben 123

Al comitato per la comemorazione di G. Bruno in Pisa, Lettera del Prof. Antonio Labriola. Roma, Tipografia Aldina. S. Stefano del Cacco, 3. 1888. Von Demselben 124

La cultura storica e il rinnovamento della Filosofia. Prolusione al corso di Storia della Filosofia letta il ce gennaio 1887 nella R. Università di Napoli da Alessandro Chiappelli. Napoli, Cav. Antonio Movano, editore, 371. Via Roma 372. 1887. Von Demselben 124

La dottrina della realtà del mondo esterno nella Filosofia moderna prima di Kant (contribuzione alla storia dell' idealismo pre-kantiano) per Alessandro Chiappelli, Parte prima, da Descartes a Berkeley. (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Joan. VIII. 32). Firenze, Tipografia dell' arte di stampa. Via delle seggiole. 4. 1886. Von Demselben 125

Digitized by Google

Seite.

Della Scuola popolare, conferenza tenuta nell' aula magna della Università (Domenico 22 gennaio 1888) dal Prof. Antonio Labriola. Roma. Tipografia Fratelli Centenari. Via delle Capelle 35. 1888. Von Demſelben 126

Prof. Giovanni Cesca: La Metafisica e la Teorica della conoscenza de Leibniz. Padova. Drucker e Senigaglia. Libreria all' Università. 1888. Von Demſelben 126

Dr. Edmund Pfleiderer: Die Philoſophie des Heraklit von Epheſus im Lichte der Myſterienidee. Berlin, Georg Reimer, 1886. 384 S. 8 Mk. Von R. Koeber 127

Werner, Dr. Johannes: Hegels Offenbarungsbegriff. Ein religionsphiloſophiſcher Verſuch. Leipzig 1887. Von Georg Laſſon 146

Noch einmal: Analytiſch, ſynthetiſch. Von G. Heymans. 161

Entgegnung. Von Seydel. 172

Beiträge zur Entwicklungsgeſchichte Spinozas. Von Ludwig Buſſe. V. (Schluß). 174

Die Grundlage der Sittlichkeit. Von Gregor von Glaſenapp. 222

Recenſionen:

Dr. Adolf Böhringer: Kant's erkenntnistheoretiſcher Idealismus. Freiburg i. Br. Univerſitätsbuchdruckerei von Chr. Lehmann, 1888. 4°. 86 Seiten. Von Dr. Mayer. 261

M. Lazarus, Prof. Dr.: Treu und Frei. Geſammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum. Leipzig, Winter, 1887. 355 Seiten. 6 Mk. Von Guſtav Glogau. 277

Eduard von Hartmann: Die deutſche Äſthetik ſeit Kant. Erſter hiſtoriſch-kritiſcher Teil der Äſthetik. 584 S. Berlin, C. Dümmler 1886.

Derſelbe: Philoſophie des Schönen. Zweiter ſyſtematiſcher Teil der Äſthetik. 836 S. Berlin, C. Dümmler 1887. Von Guſtav Glogau. 282

Karl Köſtlin: Geſchichte der Ethik. Darſtellung der philoſophiſchen Moral-, Staats- und Sozialtheorien des Altertums und der Neuzeit. I. Band: Die Ethik des klaſſiſchen Altertums. Erſte Abteilung. Tübingen 1887. H. Laupp. 493 S. Von Fr. Jodl. 292

Dr. F. Wollny: Leitfaden der Moral. Leipzig bei Thomas. 1887. 52 S.

Derſelbe: Über die Grenzen des menſchlichen Erkennens. Ebenda 1887. 26 S. Von Fr. Jodl. 297

Dr. J. Bergmann: Über das Schöne. Analytiſche und hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchungen. Berlin 1887. Mittler u. Sohn. 201 S. Mk. 3,60. Von J. Walter. 298

Rudolf Eucken, Prof. in Jena: Die Einheit des Geiſteslebens in Bewußtſein und That der Menſchheit. Leipzig, Veit und Komp. 1888. 499 S. 10 Mk. Von R. Falckenberg. . . 306

Th. Lipps: Pſychologiſche Studien. Heidelberg 1885, G. Weiß. 161 Seiten. 3,20 Mk. Von Hugo Münſterberg. 311

Gottlob Mayer: Heraklit von Epheſus und A. Schopenhauer. Eine hiſtoriſch-philoſophiſche Parallele. Heidelberg, C. Winter, 1886. 47 S. 1 Mk. Von R. Koeber. 315

Neu eingegangene Schriften. 316

Bibliographie. 319

Aus Zeitſchriften. 324

Digitized by Google

Mitteilungen aus dem Kantiſchen Nachlaſſe.

Von

H. Vaihinger.

Unter der unüberſehbaren Zahl von Publikationen, welche die Kantflut der Siebziger und Achtziger Jahre hervorgebracht hat, nehmen eine ganz beſondere Beachtung in Anſpruch diejenigen Schriften, welche neues Quellenmaterial zur Veröffentlichung bringen. Beſonders Benno Erdmann und Rudolf Reicke haben ſich durch Auffindung und Bearbeitung des litterariſchen Nachlaſſes von Kant ſehr verdient gemacht. Derſelbe iſt bekanntlich in alle Winde zerſtreut worden und mit Recht hat Dilthey gerade auf Kants Nachlaß hingewieſen, als er in ſeinem bekannten Berliner Vortrage den Vorſchlag machte, litterariſche Archive für die hinterlaſſenen Papiere der bedeutendſten Schriftſteller zu gründen.*) Dem Fleiß und der Sorgfalt der genannten beiden Männer iſt es gelungen, einen anſehnlichen Teil des Kant'ſchen Nachlaſſes wieder zuſammenzubringen und der hiſtoriſchen Forſchung dienſtbar zu machen. Die „Altpreußiſche Monatsſchrift", deren Mitredakteur

*) In dem ſoeben erſchienenen neueſten Hefte des „Archivs für Geſchichte der Philoſophie" (II, 3, S. 343—367) hat Dilthey die „Archive der Litteratur in ihrer Bedeutung für das Studium der Geſchichte der Philoſophie" noch ſpezieller geſchildert, und dieſe Bedeutung beſonders an der Schilderung des Kantiſchen Nachlaſſes exemplifizirt (S. 356—361). Ich kann nicht umhin, aus dieſer bedeutſamen Kundgebung zwei beſonders ſchöne Stellen hervorzuheben, welche für das mir vorliegende Thema ſehr gut paſſen: „Pläne, Skizzen, Entwürfe, Briefe — in dieſen atmet die Lebendigkeit der Perſon, ſowie Handzeichnungen von derſelben mehr verraten als fertige Bilder." „Die Beziehungen von Werken aufeinander und zum Geiſte des Autors können nur hypothetiſch und unlebendig behandelt werden, wenn nicht Entwürfe und Briefe Bezeugung und lebensvolle Wirklichkeit gewähren."

Digitized by Google

R. Reicke ist, hat sich ein ganz besonderes Verdienst um diese Kantpublikationen erworben: es zeugt von einem sehr anerkennenswerten Interesse der Bewohner jener Provinz für ihren großen Landsmann, daß es fortdauernd möglich ist, in jener Zeitschrift so abstrakte und dem gewöhnlichen Lesepublikum so fernliegende Dinge zum Abdruck zu bringen. Auch die neueste Publikation, welche wir dem gelehrten Fleiße von Reicke verdanken, die „Losen Blätter aus Kants Nachlaß" sind zuerst in jener Provinzialzeitschrift erschienen und liegen jetzt im Separatabdruck vor (Königsberg, Beyer 1889, S. S. 302). Durch diese Publikation ist nun der Kantforschung wiederum ein reiches und interessantes Material eröffnet worden, auf das wir hiermit das Interesse aller Fachgenossen lenken wollen.

Zum Abdruck gebracht sind nicht weniger als 92 bisher unbekannte Stücke. Die ersten 14 Stücke stammen aus den Sammlungen der Danziger Familie von Duisburg und kamen im Jahre 1878 auf einem „Wohlthätigkeitsbazar" zum Vorschein; leider hat die Königsberger Universitätsbibliothek nur 4 Stücke davon erwerben können und mußte die übrigen „behufs vorteilhafterer Verwertung wieder zurückgeben." Die übrigen 78 Stücke besitzt die Königsberger Universitätsbibliothek schon seit langer Zeit; schon Schubert, der Mitherausgeber der ersten Gesamtausausgabe der Kantischen Werke, hat sie in 13 Konvolute (A—N) geordnet.*) Diese Ordnung ist jedoch eine bloße äußerliche Registrirung und Paginirung: Die einzelnen Stücke sind weder sachlich noch chronologisch geordnet. Der Herausgeber hatte drei Möglichkeiten vor sich: er behielt entweder die ursprüngliche Ordnung resp. Unordnung bei, oder er stellte die einzelnen Stücke nach ihrer sachlichen Verwandtschaft zusammen oder er ordnete dieselben entsprechend ihrer zeitlichen Aufeinanderfolge an. Von diesen drei Möglichkeiten hat er sich für die erstere entschieden; aber er hat den einzelnen Konvoluten und Stücken wertvolle und dankenswerte Winke über den

*) Nähere Mitteilungen hierüber macht Dilthey a. a. O. S. 356f. auf Grund Reicke'scher Angaben.

Inhalt und die Datirung mitgegeben. Es dürfte jedoch zweckmäßig ſein, dem Schlußhefte eine Tabelle beizugeben, in welcher die „Loſen Blätter“ in bequemerer Überſicht nach ihrer ſachlichen Zugehörigkeit zu den einzelnen Schriften Kants nach deren chronologiſcher Reihenfolge aufgezählt werden. Ich ſelbſt wähle dieſe Anordnungsweiſe, um den Fachgenoſſen eine möglichſt überſichtliche Kenntnis der „Loſen Blätter“ zu vermitteln, und teile zu dieſem Zwecke dieſelben in 5 zeitliche Gruppen ein, entſprechend den 5 Haupt-Jahrzehnten der Kantiſchen Schriftſtellerei.

I. Aus den Jahren 1750—1760.

Aus dieſer Zeit, „aus der genialiſchen Jugendepoche dieſes Geiſtes“ (Dilthey), aus der uns ſonſt ſo wenig Schriftliches von Kant überliefert iſt, giebt uns Reicke einige wertvolle Stücke.

Das älteſte, ziemlich ſicher datirbare Stück [D 31, S. 286 bis 293] gehört, wie Reicke überzeugend nachweiſt, zu der Abhandlung des Jahres 1754 über die Preisfrage der Berliner Akademie, ob die Achſendrehung der Erde ſich im Laufe der Zeit verändert habe? Kant beteiligte ſich nicht an der Konkurrenz, hat ſich aber, wie er ſelbſt ſagt, ſehr eingehend mit der Frage beſchäftigt: das vorliegende Fragment iſt nur ein Bruchſtück aus dem 2. und 3. Abſchnitt einer dazu gehörigen Abhandlung über die Geſtalt der Erde. Das Fragment enthält gerade den Schluß des zweiten und den Anfang des dritten Abſchnittes: im zweiten Abſchnitt wird die Frage beantwortet, welche Figur die Erde haben müßte nach „der pur Hugenianiſchen Hypotheſe“, nach den phyſikaliſchen Vorausſetzungen von Huygens; der dritte Abſchnitt handelt „von der Figur, die die Erde zufolge dem Newtoniſchen Lehrbegriffe von der Attraktion annimmt.“ Selbſtverſtändlich zeigt Kant, daß „die Newtonianiſche Erdfigur“ der Wirklichkeit entſpricht. Die ſehr ins Detail der Geophyſik gehende Unterſuchung über die Geſtalt der Erde bildet offenbar die Vorſtudie für das Problem der Achſendrehung, das (nach einer Notiz am Schluß des Fragments zu ſchließen), ſchon im erſten Abſchnitt vorläufig behandelt worden war. Die Preisfrage über die Achſendrehung der Erde wurde

von der Berliner Akademie im Jahre 1752 gestellt und zwar für das Jahr 1754 (nachher verlängert für das Jahr 1756). Da Kant am Anfang des im Jahre 1754 in den „Königsberger Nachrichten" veröffentlichten Aufsatzes ausdrücklich sagt, er habe „über diesen Vorwurf Betrachtungen angestellt", so haben wir dieses Fragment als einen Teil dieser „Betrachtungen" anzusehen und in die Zeit von 1752—1754 zu setzen.

Nicht viel später fallen zwei andere Fragmente [D 32, D 33, S. 293—302], welche sich auf die bekannte Preisfrage beziehen über „das System des Herrn Pope, welches sich in dem Satze befindet: Alles ist gut." Diese Preisfrage ist im Jahre 1753 gestellt worden für Jahr 1755, und wir haben in diesen beiden Fragmenten Teile einer Abhandlung Kants über jene Preisfrage. Daß sich Kant mit dieser Preisfrage beschäftigt hat, ist neu und interessant. Man sieht daraus, daß die bekannten „Betrachtungen über den Optimismus" vom Jahre 1759, über welche sich Kant bekanntlich später in seiner kritischen Zeit sehr abschätzig äußerte, auf tieferen Studien beruhten. Doch ist zwischen den „Betrachtungen" von 1759 und jenen Fragmenten zur Preisfrage vom Jahr 1753 ein bemerkenswerter Unterschied: während Kant 1759 den spezifisch Leibniz'schen Optimismus durch abstrakt-metaphysische Erwägungen zu stützen sucht, findet er in jenen Fragmenten in dem Leibniz'schen Optimismus fundamentale „Mängel"; besonders tadelt er, daß der ganze Leibniz'sche Beweis das Dasein Gottes als eines unendlich gütigen und vollkommenen Wesens *voraussetzt*, und daß dieser Leibniz'sche Gott doch durch „das ewige Schicksal" eingeschränkt erscheine. Viel richtiger sei Pope zu Wege gegangen, indem er rein empirisch bei „jedem Ding, welches wir gern aus dem Plane der größten Vollkommenheit wegwünschen möchten", zeige, daß es „auch vor sich erwogen gut sei", und dann daraus erst auf das Dasein eines höchsten Wesens einen zwingenden Beweis führe, welchen Kant einen „schönen", ja den „allergeschicktesten unter allen möglichen" Gottesbeweisen nennt. Die scharfe Kritik des specifisch Leibniz'schen „Optimismus", und die Hinneigung zum empirischen

Verfahren machen dieſe Bruchſtücke zu einem bemerkenswerten Denkmal der Entwicklung Kants.

Während die bisherigen Blätter in die Zeit unmittelbar vor der Habilitation (1755) fallen, haben wir eine Reihe anderer Blätter bald nach derſelben zu ſetzen. Es ſind nämlich, wie Reicke plauſibel macht, Papiere erhalten, welche zum Behufe der Vorleſungen Kants über die Mathematik niedergeſchrieben ſind [A 5—8, 13, 17, 18, Seite 67—75, 82—83, 86—88]. Kant las von 1755—1763 häufig über Mathematik (Collegium mathematicum) und in der That machen jene Blätter ganz den Eindruck, daß ſie Teile des „Heftes" zu dieſen Vorleſungen ſind. Die Blätter beziehen ſich auf die Sätze von den Parallellinien, auf das Verhältnis des Kreisinhalts zum Quadrat des Durchmeſſers u. A. Blatt A 18 enthält außerdem ſtatiſtiſche Notizen über Frankreich.

Ein intereſſantes Denkmal aus der Anfangszeit der akademiſchen Thätigkeit Kants bietet endlich ein Fragment dar, welches offenbar Diktate enthält, welche zu den Paragraphen des allgemein üblichen Lehrbuches hinzugefügt wurden. Das Lehrbuch, um das es ſich dabei handelt, iſt Baumgartens Metaphyſik, welcher Kant ſich ja jahrzehntelang als Grundlage ſeiner Vorleſungen bediente (vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritiſchen Philoſophie. I. (1882) Einleitung S. 1 ff.). Es war ja regierungsſeitig ausdrücklich vorgeſchrieben, in den Vorleſungen ſolche Lehrbücher zu Grunde zu legen. Die ſtarren Paragraphen der Baumgarten'ſchen Metaphyſik mochten dem jungen ſelbſtändigen Forſcher aber auch oft als eine unbequeme Zwangsjacke erſcheinen, und ſo kündigte Kant ſchon in ſeinem Programm vom 25. April 1756 ſeinen Zuhörern an, daß er, „die Schwierigkeiten der Dunkelheit" dieſes ſonſt „nützlichen und gründlichen Handbuches" durch „ausführliche ſchriftliche Erläuterungen heben werde". Er fügte alſo einzelnen weniger befriedigenden Paragraphen des Lehrbuches eigene Diktate bei. Von dieſen ſind uns nun Einige erhalten [C 9, Seite 156—158]. Dieſelben beziehen ſich auf die empiriſche Pſychologie, welche ja bekanntlich einen Teil der Baumgarten'ſchen „Metaphyſik" bildete, ſpeziell auf die Sectio VIII: Praevisio und Sectio IX: Judicium.

Es ist nun in der That sehr interessant, die Kantischen Diktate mit den Baumgarten'schen Paragraphen zu vergleichen. Kant ist bestrebt, das Hereinspielen metaphysischer Erwägungen in die empirische Psychologie abzuschwächen und dieselben durch empirische Beispiele zu ersetzen. Um die praevisio, das „Vorhersehen", „Vermuthen", d. h. die „Erwartung ähnlicher Fälle" (Kant selbst gebraucht diesen Ausdruck an einer andern Stelle, Seite 9) klar zu machen, bringt er in 3 Paragraphen nicht weniger als 6 Beispiele herbei (z. B. das gebrannte Kind fürchtet das Feuer; bei trübem Himmel erwarten wir Regen; der Hund heult, wenn man den Stock zum Schlagen aufhebt; ein Glas, welches zum Fallen bereit ist, sehen wir so gut als zerbrochen an). Auch in dem Abschnitt über das Judicium werden mehrere Beispiele angeführt. Man erhält aus diesen Proben immerhin ein Bild von jener viel gerühmten Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit des Kantischen Katheder-vortrages, und aus diesem Grunde ist dieses Fragment eines der interessantesten der ganzen Sammlung.

II. Aus den Jahren 1760—1770.

Aus diesem Jahrzehnt ist in der Sammlung leider nur ein einziges Stück enthalten, daß sich offenbar auf die Preisschrift „Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften" bezieht, [No. 5, Seite 5—9]. Das Fragment hat die Überschrift: „Vorbereitung. Von der Gewißheit und Ungewißheit der Erkenntnis überhaupt", behandelt aber nur die Ungewißheit und unterscheidet eine „objektivische" und eine „subjektivische" Ungewißheit und sucht die Möglichkeit des Irrtums aus beiden zu erklären. In der 1764 veröffentlichten Abhandlung „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral" unterscheidet Kant am Anfang der „dritten Betrachtung" (§ 1) eine objektive und eine subjektive Gewißheit, so daß das Fragment über die objektive und subjektive Ungewißheit damit direkt in Verbindung gebracht werden kann. Da das Fragment die Überschrift „Vorbereitung" führt, muß man daraus schließen, daß Kant demnach zuerst die Gewißheit und Ungewißheit der Erkenntnis über-

haupt unterſuchen wollte, um von da aus erſt auf die metaphyſiſche und mathematiſche Erkenntnis überzugehen. In der gedruckten Abhandlung dagegen fängt Kant ſofort mit dem Unterſchied der mathematiſchen und metaphyſiſchen Erkenntnis an. Die gedruckte Abhandlung iſt bekanntlich ſehr kurz und gedrängt. Das Fragment iſt breiter angelegt; es iſt als eine Vorſtudie zu der eingeſandten Abhandlung zu betrachten, welche Kant aber, wahrſcheinlich aus Mangel an Zeit, in derſelben ſelbſt nicht verwertet hat. Aus dieſem Grunde iſt auch dies Fragment eine wertvolle Bereicherung unſerer Kenntnis des Kantiſchen Entwicklungsganges.

An das Ende der 60er Jahre, etwa in das Jahr 1770 möchte ich auch das kleine Fragment A 14 (Seite 83) ſetzen, in welchem in Bezug auf eine daſelbſt gegebene Definition des Kreiſes gefragt wird: „Wie viel läßt ſich aus dieſer Erklärung des Cirkels folgern?“ worauf Kant ſich ſelbſt antwortet: „Ich denke, aus einer Definition, welche nicht zugleich die Konſtruktion des Begriffs in ſich enthält, läßt ſich nichts folgern, was ſynthetiſch Prädikat wäre“. Reicke ſelbſt ſetzt dies Fragment viel früher an; da aber der Terminus „ſynthetiſch“ erſt Ende der 60er Jahre ausgebildet worden iſt, (vgl. meinen Commentar I, 276 ff.) kann das Fragment auch nicht in eine frühere Zeit fallen.*) Kant gebraucht hier noch als Beiſpiel den Kreis (ſ. auch Reflexionen II, No. 311); ſpäter wählt er faſt ausſchließlich das Dreieck zur Exemplifizirung.

III. Aus den Jahren 1770—1780.

Aus dieſem wichtigſten Jahrzehnt der Kantiſchen Entwicklung bringt uns dieſe Sammlung vieles und wertvolles Material. Während dieſer Zeitraum noch bis vor wenigen Jahren ganz dunkel war, iſt derſelbe jetzt durch die von Erdmann veröffentlichten „Reflexionen Kants“, ſowie durch die Erkenntnis, daß die von Pölitz herausgegebenen Vorleſungen Kants über Metaphyſik in

*) Auf meine ſpezielle Anfrage hin war Herr Dr. Reicke ſo freundlich, das Blatt noch einmal daraufhin zu unterſuchen. Darnach ſteht der ſpätern Datirung nicht nur nichts entgegen, ſondern ſie wird auch durch die Beſchaffenheit des Blattes (im Verhältnis zu den Blättern A 5—8, 13, 17, 18) nahegelegt.

jenen Zeitraum fallen, in einem ungeahnten, reichen Maße aufgeschlossen worden. Durch die Reicke'schen Mitteilungen wird dieses Licht bedeutend vermehrt.

Zunächst seien eine Reihe von Aufzeichnungen erwähnt, welche von Reicke wohl mit Recht als Materialien zu Kants Vorlesungen über theoretische Physik bezeichnet werden, welch letztere Kant seit dem Winter 1771/2 öfters gelesen hat (D 20, 26, 27, 28, 29, 30; S. 246--249, 266—286). Diese Blätter bieten natürlich wenig eigentlich philosophisches Interesse; sie lehren vor Allem, wie eingehend und gewissenhaft Kant sich mit der Naturwissenschaft beschäftigte, und sich damit auf seine spätere Naturphilosophie in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" vorbereitete. Bemerkenswert ist, daß wir schon hier (S. 247) die Konstruktion der Materie aus dem sich ergänzenden Gegensatz der Attraktion und Expansion antreffen. Dagegen hat Kant die hier auftretende Lehre, daß alle Materie nur als in verschiedenem Grade „verdichteter Äther" anzusehen sei, später aufgegeben. Hier heißt es: „Der Äther ist die Gebärmutter aller Körper und der Grund alles Zusammenhanges. Alle Materien bestehen aus Äther, der in verschiedenem Grade angezogen wird". In diesen Bestimmungen ist noch eine Vermischung der beiden Theorien der Materie zu erkennen, welche Kant später 1786 in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" in der „Allgemeinen Anmerkung zur Dynamik" als „mechanische" und als „dynamische" Theorie unterschieden hat. Eine durch Reicke als späterer Zusatz bezeichnete Stelle aus D 27 verwirft jedoch auch schon die „mechanische Erklärung des Unterschieds der Materien durch atomos und inane". Die Erkenntnis, daß Wärme „aus Zitterung der Teile der Masse mit Ruhe des Ganzen" entsteht, findet sich schon hier ganz entschieden (S. 267). Sehr bemerkenswert ist der Ausspruch (S. 270): „Die Monadologie kann nicht zur Erklärung der Erscheinungen, sondern zum Unterscheiden des Intellektuellen von Erscheinungen überhaupt dienen. Die Prinzipien der Erklärung der Erscheinungen müssen alle sinnlich sein". Das Intellektuelle identifizirt er also hier mit den Monaden, ein neuer Beweis für die von Erd-

mann und mir vertretene Anſchauung, daß die Dinge-an-ſich nichts ſind als abgeblaßte Monaden. Daß man den metaphyſiſchen Unterſchied nicht empiriſch ausdeuten dürfe, betont Kant bekanntlich auch in der Kr. d. r. V. A 42 ff., 257 ff. Bemerkenswert iſt ferner eine Stelle (S. 284 unten), welche ihrem ganzen Tone nach ſehr an den Brief an Herz vom 21. Febr. 1772 erinnert; „der Satz, daß ſich alles in der Natur müſſe a priori erkennen und beſtimmen laſſen, worauf gründet er ſich? Imgleichen, daß eine Mannigfaltigkeit der Wirkungen Einheit der Urſachen zum Grunde habe? Imgleichen, daß die Materie fortdauere oder vielmehr die dauernde Erſcheinung Materie heiße? Ohne Zweifel auf die Einheit der Erkenntniskraft, wodurch allein die Erſcheinungen Verhältniſſe und Verbindung bekommen können, damit ein Ganzes daraus werde. Verbindung der Zeit und des Raumes iſt der Grund". Es iſt klar, daß dieſe Stelle vor der Aufſtellung der Kategorienlehre niedergeſchrieben ſein muß, alſo etwa 1772. Intereſſant ſind ſodann mehrere Stellen, welche von Reicke als ſpätere Zuſätze gekennzeichnet ſind, ſo die erſten Anſätze des „Grundſatzes der Gemeinſchaft" (S. 274. 278), ſo der Satz: „Unendlichkeit der Welt iſt Unendlichkeit der Erſcheinung" (284), ſo die Stellen 271, 274 über die Aufgabe der „Metaphyſik der Natur", welche das allmählige Anwachſen des eigentlichen Kritizismus ſchön erkennen laſſen. Bemerkenswert iſt die auf S. 279 auftauchende Idee von „Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Mathematik".

Sind ſchon in den bisher genannten Fragmenten aus dieſer Zeit Übergänge zum eigentlichen Kritizismus deutlich zu erkennen, ſo ſind alle übrigen Blätter aus dieſem Jahrzehnt als Vorſtudien zur Kr. d. r. V. zu bezeichnen. Es ſind nicht weniger als 22 Nummern, welche hierher zu rechnen ſind. Viele derſelben verraten ſich ganz unverkennbar als Aufzeichnungen zum Zweck der Vorleſungen über Metaphyſik. Alle erinnern lebhaft an die oben genannten, von Pölitz und von Erdmann erſchloſſenen Quellen aus dieſer Zeit, mit denen ſie oft wörtlich übereinſtimmen. Die Majorität derſelben bezieht ſich auf die tranſzendentale Analytik, ſo zunächſt die ganze zuſammengehörige Gruppe Nr. 7. 8. 10—18 = Seite

16—26. 29—49. Man sieht auch hier wieder dem mächtigen Ringen Kants um eine zutreffende Bestimmung der Verstandesbegriffe und ihrer Funktion mit Interesse zu. Im Einzelnen bietet sich viel Bemerkenswertes, ja Merkwürdiges dar. Von Anfang an zeigt sich die lebhafte Erkenntnis, daß die Erscheinungen in Raum und Zeit nur äußerlich „neben einander gestellt" sind, aber deshalb noch nicht „zu einander gehören" (S. 40); daß es deshalb einer tieferen Vereinigung durch begriffliche Funktionen bedarf: „sonst sind die Vorstellungen wohl zusammengestellt, aber nicht verknüpft" (S. 44). „Diese Verkettung gründet sich nicht auf die bloße Erscheinung, sondern ist eine Vorstellung von der inneren Handlung des Gemüts, Vorstellungen zu verknüpfen, nicht bloß bei einander in der Anschauung zu stellen, sondern ein Ganzes der Materie nach zu machen. Hier ist also Einheit nicht vermöge desjenigen *worin*, sondern *wodurch* das Mannigfaltige in Eins gebracht wird, mithin Allgemeingültigkeit" S. 16. Dies sind die Prinzipien „der Exposition der Erscheinungen". Dieser, in der Kr. d. r. V. verhältnismäßig seltene Ausdruck „Exposition der Erscheinungen" findet sich hier besonders häufig: „die Exposition der Erscheinungen ist die Bestimmung des Grundes, worauf der Zusammenhang der Empfindungen in denselben beruht" (S. 17). Die „*Exposition* ist etwas ganz anderes als die *Observation*" (S. 19). Erscheinungen werden durch die Sinnlichkeit wahrgenommen, aber durch Verstandesfunktionen erst „exponirt" d. h. eben in begrifflich bestimmten Zusammenhang gebracht. Der *Exposition* der Erscheinungen durch aprioriſche Begriffe steht (S. 39) auch die bloße „*Apprehension*" gegenüber, d. h. eben die bloß subjektive Erfassung der Erscheinungen durch die Einbildungskraft. Die in der Kr. d. r. V. etwas schwankende Lehre von der Apprehension erscheint auch hier nicht durchaus klar. Der Ausdruck wird hier häufig gebraucht, und bedeutet eben, wie es scheint, eine noch rein empiriſche, noch nicht a priori bestimmte Aufnahme der Vorstellungen ins Bewußtsein, die aber ihre eigenen „Gesetze" hat (S. 36). Es scheint, daß Kant diese Apprehension S. 35 auch als „Disposition" bezeichnet und diese „Disposition" von der aprioriſchen

„Expoſition“ wohl unterſchieden haben will, welch letztere in letzter Linie auf die Apperzeption zurückgeht; alſo aus dem Vermögen der Apprehenſion entſpringt die bloß ſubjektiv gültige Dispoſition der Erſcheinungen, dagegen aus dem Vermögen der Apperzeption die objektiv- und allgemeingültige Expoſition derſelben. Doch kann natürlich beides nicht zeitlich auseinanderfallen; vielmehr „wenn etwas apprehendirt wird, ſo wird es in die Funktion der Apperzeption aufgenommen“ (S. 32). Nur begrifflich ſind alſo beide zu ſcheiden: die Apprehenſion d. h. die Erfaſſung der Erſcheinung durch das Bewußtſein und die Apperzeption d. h. die Verarbeitung derſelben durch „die Einheit des Verſtandesvermögens“ (S. 36). Denſelben Gegenſatz drückt Kant auch aus, durch die beiden Termini „Perzeption“ und „Intellektion“ (S. 37, vgl. S. 32, 104, 111, 136), welch letzterer Ausdruck S. 23 als „Intellektuirung der Apprehenſion“, S. 47 auch in der Form „Intellektuation der Erſcheinungen“ wiederkehrt, während er in der Kr. d. r. V. ſelbſt fehlt. Die Thätigkeit dieſer „Intellektuation“ wird auch als „Konjugation“ bezeichnet (S. 19, 36, 44) und zwar „nach einem allgemeinen Grunde“. Erſt dann iſt „Erfahrung“ da: „Erfahrung iſt eine verſtandene Wahrnehmung“ (S. 40). — Aber „ich würde etwas nicht als außer mir vorſtellen, und alſo Erſcheinung zur Erfahrung machen (objektiv), wenn ſich die Vorſtellungen nicht auf etwas bezögen, was meinem Ich parallel iſt, dadurch ich ſie von mir auf ein anderes Subjekt referire“ (S. 21). Dies iſt eine ſehr bemerkenswerte Stelle, beſonders wenn man hinzuhält, was Kant S. 19 ſagt: „Das Objekt iſt nichts, als die ſubjektive Vorſtellung des Subjekts ſelbſt, aber allgemein gemacht; denn Ich bin das Original aller Objekte“, und S. 20: „das Gemüt iſt ſich ſelbſt alſo das Urbild von einer ſolchen Syntheſis durch das urſprüngliche und nicht abgeleitete Denken“. Daß das Objekt, das ich durch die aprioriſche Verſtandesfunktion zu meinen Vorſtellungen hinzudenke, nur ein Gegenbild meines Ich iſt, dieſe äußerſt wichtige Beſtimmung, treffen wir ja auch in der erſten Auflage der Kr. d. r. V., in dem Abſchnitt über die Phänomena und Noumena, woſelbſt es A 250 heißt,

das Objekt könne „nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt". Diese wichtige Stelle ist leider in der 2. Auflage gestrichen worden und doch drückt sie gerade jene Kantische Meinung so scharf aus, daß wir die innere Einheit unseres Ich auf die äußeren Erscheinungen übertragen, in sie hineintragen. — Noch etwas Weiteres hat diese Darstellung der „Losen Blätter" mit der ersten Auflage der Kr. d. r. V. gemeinsam: Die Bezeichnung dieses in die Erscheinungen hineingedachten Objektes, (des „transscendentalen Gegenstandes") mit x. Von S. 17 und Seite 29 ab wird dies mehrfach wiederholt: „x ist das Objekt", „x bedeutet immer den Gegenstand des Begriffes a" „x ist das Bestimmbare (Objekt), welches ich durch den Begriff a denke". Kant versucht sogar mehrfach, die Funktionen der 3 Relationskategorieen durch Formeln mit x zu symbolisiren: „In Urteilen ist ein Verhältnis von a:b; a und b können auf dreifache Art vermittelst des x in Verhältnis sein; entweder $a : \overset{x}{\diagup\diagdown} b$, oder a:x:b; oder a+b=x;" (S. 23, 29). Überhaupt spielen die 3 Relationskategorieen eine hervorragende Rolle, ganz wie in den von Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants", Seite 149 ff., besonders Nr. 570 ff. (woselbst in Nr. 295, 438, 574 auch jene Verbindungsverhältnisse von x, a und b berührt werden). „Die drei Verhältnisse im Gemüt erfordern also drei Analogien der Erscheinung, um die subjektiven Funktionen des Gemüts in objektive zu verwandeln, und sie dadurch zu Verstandesbegriffen zu machen, welche den Erscheinungen Realität geben". — Das System der Grundsätze tritt hervor S. 22. 25. 35. 43; bemerkenswert ist, daß statt „Antezipationen" mehrfach „Präsumtionen", statt „Postulaten" nur „Petitionen" auftreten. — Bemerkenswert ist sodann auch die Stelle auf S. 38: „Ein Gegenstand der Sinne ist nur das, was auf meine Sinne wirkt, mithin handelt, und also Substanz ist. Daher ist die Kategorie der Substanz prinzipial". Hier ist das fundamentale Dilemma der Kantischen Erkenntnistheorie,

das ich anderwärts behandelt habe, wieder ſehr deutlich: was affizirt uns? der empiriſche Gegenſtand, den wir erſt machen? oder das transſcendente Ding an ſich, das wir nicht kennen?

Zur Analytik gehören ferner noch einige andere Fragmente [C 3, 4, 11 = Seite 131—137, 161—162]. Auch hier (Seite 133) tritt die Lehre vom x auf: „der dritte Begriff [x zu a und b] iſt der von einem Objekte überhaupt, das eben durch dieſe ſynthetiſche notwendige Einheit gedacht wird und was in Anſehung der logiſchen Funktionen ſolcher Einheit beſtimmt iſt". Das Fragment C 11 handelt von den „reflektirenden Begriffen" ganz im Sinne der Kr. d. r. V., und enthält außerdem eine wertvolle Stelle für das dunkle Verhältnis des „Noumenon" zum „transſcendentalen Objekt". Wie in der Kr. d. r. V. ſelbſt hierin ein unangenehmes Schwanken ſtattfindet, indem beides bald ſcharf geſchieden, bald unklar vermiſcht wird, haben wir auch hier (S. 162) dieſelbe Unklarheit in gedrängter Kürze. Beſonders bemerkenswert iſt dabei, daß, wie Windelband in ſeiner bekannten Abhandlung über die verſchiedenen Phaſen des Dinges an ſich*) richtig herausgefunden hat, in dieſer Zeit das Noumenon dem Philoſophen in Nichts zu zerrinnen droht: denn in einem der betreffenden Sätze ſagt Kant geradezu, daß den durch die Kategorieen beſtimmten Erſcheinungsgegenſtänden „kein Noumenon korreſpondirt".

Auch zur Dialektik ſind mehrere Vorſtudien vorhanden [B 8, 9, 10 = Seite 104—112; C 10 = Seite 159—161; D 16, 17, 18 = Seite 232—240; D 21 = Seite 249—253]. Auch hier finden wir einen Terminus, welchen Kant ſpäter aufgegeben hat: er unterſcheidet den empiriſchen Gebrauch der Kategorieen, welcher auf „Expoſition der Erſcheinungen" geht, und ihren rationalen Gebrauch, der auf die „Komprehenſion" der Erſcheinungen zu einem Ganzen und Vollendeten geht. Dieſer ſpäter ganz fallen gelaſſene Ausdruck findet ſich ſchon S. 37, dann beſ. S. 104 ff. — Was die einzelnen Teile der Dialektik betrifft, ſo bieten die „Loſen Blätter" in Bezug auf die Pſychologie die geringſte Ausbeute. Auf S. 236/7 ſieht man die 4 Parologismen entſtehen; mit den

*) Vierteljahrsſchrift für wiſſenſchaftliche Philoſophie 1876, I, 224—266.

4 Kategorienklassen haben dieselben hier jedoch offenbar noch keinen Zusammenhang; diesen hat Kant erst nachträglich hineingelegt. Die 4 Sätze der rationalen Psychologie lauten hier: a) ich gehöre in ein Weltall; b) bin einfach; c) freie Intelligenz; d) mein Dasein ist äußerlich nicht abhängend vom Körper noch zufällig. Von der Unsterblichkeit ist die Rede S. 232 f. und S. 47—49. Bemerkt sei, daß S. 160 der Leibniz'sche Ausdruck „Entelechie des Körpers" für die Seele sich findet, was, so viel ich weiß, sonst nicht bei Kant der Fall ist. — Reichlicher bedacht ist die Kosmologie. Über die Antinomien erhalten wir Aufschluß S. 106 ff., 159 ff., 249 ff. Die älteste Darstellung derselben scheinen wir auf S. 161 zu haben; „a) Einfachheit des denkenden Subjekts, b) Freiheit als Bedingung der rationalen Handlungen, c) Ens originarium, d) Einschränkung der Welt dem Ursprung und Inhalt nach." Auf S. 106 dagegen haben wir schon ganz die spätere Darstellung, ebenso 107, 108, 109. Die Thesen werden so zusammengefaßt: Es gibt „ein absolut Erstes des Ursprunges, der Zusammensetzung, der Handlung, des Daseins überhaupt". Die Antithesen stellen sich so dar: „Es ist der regressus in infinitum der Dimension, der Division, der Erzeugung und der Abhängigkeit". Bemerkenswert ist besonders das Fragment D 21 (S. 245—253), das auf die erste Antinomie sich bezieht. Daselbst (S. 250 vgl. 284) wird auch der Streit zwischen Leibniz und Clarke über Endlichkeit oder Unendlichkeit des Raumes und der Zeit u. s. w. erwähnt: es ist mir dies eine willkommene Bestätigung für meine schon seit Jahren mündlich vertretene Anschauung, daß dieser Streit hauptsächlich zur Ausbildung der Antinomien bei Kant beigetragen hat. Die Akten dieses Streites sind auch in der von Raspe 1765 veröffentlichten Sammlung der Leibniz'schen Schriften enhalten. Daß diese Ausgabe auf Kant einen entscheidenden Eindruck gemacht habe (durch die darin zum ersten Male enthaltenen „Nouveaux Essais"), habe ich anderwärts plausibel zu machen gesucht. Die Antinomien treten bei Kant auch nach B. Erdmanns Annahme kurz nach jener Zeit auf. In dem Streit zwischen Leibniz und Clarke sind dieselben präformirt. In meinem Kommentar werde ich dies weiter auszu-

führen Gelegenheit haben. — Zur Theologie finden wir Einiges auf S. 233, 237, 238 ff. Auf S. 233 taucht die Erkenntnis auf, daß der Wolfiſche kosmologiſche Gottesbeweis nur ein verkappter ontologiſcher Beweis iſt. Auf S. 105 wird die Aufgabe geſtellt, zwiſchen dem „dogmatiſchen Religionsfeind“ und dem „dogmatiſchen Religionsgrübler“ einen Mittelweg zu ſuchen.

IV. Aus den Jahren 1780—1790.

Die zuletzt behandelten Fragmente ſtellten ſich uns als Vorſtudien zur Kr. d. r. V. dar. Auch von den übrigen Fragmenten ſind noch 4 weitere als vor der Kr. d. r. V. geſchrieben zu betrachten [B 2 = S. 93; B 12 = S. 113—116; C 8 = S. 150—156, und endlich Nr. 9 = S. 26—29]. Aber dieſe Gruppe unterſcheidet ſich doch weſentlich von den bisher beſprochenen Blättern. Während wir in dieſen ein Suchen und Taſten ſahen, geben jene 4 Blätter das gefundene Reſultat im Weſentlichen in derſelben Form, wie wir es in der Kr. d. r. V. vor uns haben. Auf S. 113—116 erhalten wir Gedanken zur transſcendentalen Deduktion, welche ſich von der Deduktion A in nichts mehr unterſcheiden. Die Reflexionen, welche ſich auf S. 151—156 finden und ſich hauptſächlich auf die Frage der Erkenntnis des Überſinnlichen durch die Vernunft beziehen, enthalten nichts, was nicht auch in der Kr. d. r. V. ſtehen könnte. Bemerkenswerth iſt nur dabei, daß S. 153 ausdrücklich die Leibniz'ſchen „Nouveaux Essais“ angezogen worden, welche ſonſt ſo ſelten von Kant erwähnt worden ſind: „da auch die Begriffe, welche in der Erfahrung vorkommen, eine Notwendigkeit enthalten, die die Erfahrung nicht lehren konnte, ſo fällt Locke, der damit faſt zu viel Ehre erwarb, nachdem ihn Leibniz ſchon wiederlegt hat, weg“. Das Fragment S. 26—29 ſcheint Notizen zur Vorleſung zu enthalten; er bezieht ſich auf die Reflexionsbegriffe, giebt die bekannte Tafel von „Etwas und Nichts“ und enthält dann noch einen allgemeinen Auszug der Grundgedanken der Kr. d. r. V. Auf S. 93 iſt eine leider nur ſehr kurze Inhaltsangabe der erſten Bogen des Manuſcriptes zur Kr. d. r. V. Da die beiden Fragmente B 12 und C 8 abſolut ſicher

datirt sind, so geben sie einen authentischen Einblick in Kants Arbeitsmethode in der Zeit, in welcher er die Kr. d. r. V. niederschrieb. Demnach scheint Kant, während die transsc. Ästhetik wohl schon länger niedergeschrieben war, jedenfalls 1780 noch an der Deduktion gearbeitet zu haben, und es mag wohl sein, daß er mit Hülfe der aufgestapelten Papiere dann den größeren Teil der Kr. d. r. V. im Zusammenhange doch erst im Sommer und Herbst 1780 niedergeschrieben hat; und ich kann somit diese Fragmente, deren Datirung absolut sicher ist, als eine willkommene Bestätigung meiner Darstellung (Commentar I, 139.) betrachten, daß die Niederschrift der Kritik in den Monaten April bis September 1780 stattgefunden hat. Arnolds Einwände hiergegen (Altpreuß. Monatsschrift XXVI, 63 ff., 140 ff.) sind daher (soweit sie nicht auf Mißverständnissen beruhen) hinfällig.

Von den Blättern, welche in die Zeit nach dem Erscheinen der Kr. d. r. V. fallen, beschäftigen sich naturgemäß nicht wenige wiederum mit den erkenntnistheoretischen Grundfragen. Das allerdings nicht von Kant selbst niedergeschriebene Blatt B 1 (Seite 91) giebt im Anschluß an die Kr. d. r. V. A 320 ein übersichtliches Schema der verschiedenen Arten der Vorstellungen nach Kants Darstellung. D 9 (Seite 206) giebt ein interessantes Fragment: „Der Kategorien Ähnlichkeit mit species arithmetices". Bemerkenswert ist die Äußerung: „Das Ideal des allgemeinen Urwesens ist mit der Irrationalgröße zu vergleichen"; „sie ist eine unnennbare Wurzel". D 3 (Seite 191—194) ist offenbar eine Vorstudie zu der veränderten Darstellung der „Paralogismen" in der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. und hängt mit der Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises für die Beharrlichkeit der Seele zusammen. Das Fragment B 6 (Seite 98—101), welches Reicke ins Jahr 1795 setzt, möchte ich vielmehr um 10 Jahre früher ansetzen, und ebenfalls als eine Vorstudie zu den Änderungen der 2. Aufl. betrachten; es gehört offenbar zu der „Neubegründung der Lehre vom Ich", welche Erdmann, Kants Kritizismus u. s. w. S. 208 ff. ausführlich behandelt hat. Wie verhält sich das Ich zu der Zeit? „Die Zeit ist in mir und ich bin in der Zeit", „das continens ist zugleich

das contentum". „Daß ich in der Zeit bin, welche doch ein bloßes Verhältnis in mir iſt, folglich ich in mir ſelber bin, das zeigt ſchon an, daß ich mich in zwiefacher Bedeutung denke". „Ich ſelbſt bin Erſcheinung und die Zeit, die bloß in mir iſt, kann nur mir ſelbſt zur Bedingung dienen, ſofern ich mein reines Ich davon unterſcheide". Wie ſo das Verhältnis der inneren Erſcheinungen zur Zeit, ſo und noch viel mehr machte bekanntlich das Verhältnis der äußeren Erſcheinungen zum Raume dem Begründer des Kritizismus auch nach dem Erſcheinen der Kr. d. r. V. noch viele Schwierigkeit; und ſo ſind nicht weniger als 7 Fragmente dem Problem des Idealismus gewidmet. [B 7 = Seite 101—104; D 2 = Seite 189—190; D 7, 8 = Seite 200—205; D 10, 11 = Seite 209—216; D 24 = Seite 260—263.] Da D 7 ſicher aus dem Jahre 1788 ſtammt, gehört es jedenfalls zu den Erörterungen, welche Kant, durch Kieſewetter veranlaßt, in jenem Jahre über das Problem pflog; die übrigen Papiere mögen teils ebenfalls aus dieſer Zeit ſtammen, teils als Vorarbeiten zur Umarbeitung der 2. Aufl. der Kr. d. r. V. früher fallen. Inhaltlich geben die Blätter gerade nichts Neues. B 7 iſt ganz offenbar eine Vorſtudie zu dem bekannten Abſchnitt der 2. Auflage: „Widerlegung des Idealismus" — ganz derſelbe Verſuch, „wirklich außer uns befindliche Objekte" im Raume zu erweiſen. Bemerkenswert iſt der Satz (S. 102): „Leibnitzens harmonia praestabilita führt den Idealismus notwendig bei ſich; weil da jedes der zwei Subjekte ohne des andern Einfluß für ſich ſelbſt ein Spiel der Veränderungen iſt, ſo iſt eines derſelben zu der Beſtimmung des Daſeins und dem Zuſtand des Andern ganz unnötig". Dies hat Kant ſonſt nirgend ſo offen und deutlich ausgeſprochen, ſelbſt nicht an derjenigen Stelle, wo er davon ſpricht: am Schluß der Schrift gegen Eberhard. Die ganze unklare Poſition, in welche ſich Kant mit ſeiner „Widerlegung des Idealismus" hineingebracht hat, geht am beſten hervor aus einer Stelle auf S. 189: „Alſo muß ich ſo gut wie ich mir meines Daſeins in der Zeit bewußt bin, auch des Daſeins äußerer Dinge, obzwar nur als Erſcheinungen, doch als wirklicher Dinge bewußt werden". „Wirkliche

Dinge" sind natürlich hier „im Raume" gemeint, nicht etwa als „Dinge an sich". — Bemerkenswert ist ferner S. 209 der Gegensatz von „realem" (— materialem) und „formalem Idealismus"; diesen seinen Standpunkt nennt er S. 210 bezeichnenderweise auch „ den Realismus des äußeren Sinnes". Die „Widerlegung des Idealismus" erscheint S. 216 positiv als „Beweis des Dualismus", natürlich des empirischen; dieser „Dualismus" findet sich ja auch in der Kr. d. r. V. A 370. Das Fragment D 24 ist wohl das älteste dieser auf den Idealismus bezüglichen Papiere: es scheint mir in die Zeit zu fallen, in welcher Kant die Zusätze zu den „Prolegomena" schrieb. Hübsch ist in diesem Fragment der Ausspruch: „Der Idealismus ist eine metaphysische Grille, die weitergeht, als nötig ist, zum Denken aufzuwecken".

Wie dieses letztere Fragment speziell gegen Garve-Feder gerichtet ist, und die ganze Reihe der Idealismus-Blätter überhaupt auf Angriffe sich bezieht, die auf Kant gemacht worden waren, so finden sich auch noch andere Fragmente polemischer Natur vor: gegen Tiedemann, gegen Ulrich und gegen Eberhard. Das Fragment D 4 (Seite 195—196) ist gegen Tiedemann's Artikel in den „Hessischen Beiträgen" von 1785 „Über die Natur der Metaphysik" gerichtet. Gegen Ulrich's „Eleutheriologie" (1788) ist das Fragment D 5 (Seite 196—199), sowie die zweite Hälfte des Fragmentes D 9 (Seite 207—208) gerichtet. Kant sucht zu zeigen, daß das von Ulrich vertretene, „physische System der Moralität ein kontinuirlicher Widerspruch ist", und daß nur in seiner Lehre diese Widersprüche Lösung finden. Die Form dieses Fragments (bes. S. 197) bestätigt, daß Kant eine Rezension des Ulrich'schen Buches zu schreiben angefangen hatte, aus welcher dann Kraus einen Artikel für die Jenaer „Allg. Lit.-Ztg." machte, wie ich schon 1880 nachgewiesen habe (Phil. Monatsh. 1880, S. 193 ff.: „Ein bisher unbekannter Aufsatz von Kant über die Freiheit"). — Von der Gegenschrift Kants gegen Eberhard (1790) sind uns hier ausführliche Entwürfe erhalten (C 6 = Seite 142—144; C 12, 13, 14 = Seite 163—179; D 15 = Seite 226—232;

A 10 = S. 79]. Weſentlich Neues findet ſich nicht darin. Was Eberhard über ſynthetiſche Sätze a priori ſagt, erſcheint ihm S. 165 „völlig tautologiſch und leer, aber nicht bloß wie eine taube Nuß, ſondern auch als eine ſolche, an der man ſich leicht einen Zahn ausbeißen kann, dafür aber mit einer Made belohnt wird" — eine Häufung von Liebenswürdigkeiten, welche ſich in der Schrift gegen Eberhard ſelbſt nicht findet. „Eberhard exponirt ſeinen Baumgarten" (S. 230). In den weitläufigen aber nichts Neues bietenden Erörterungen findet ſich jedoch eine ſehr bemerkenswerte, wenn auch kurze Stelle (S. 227): „Daß wir von überſinnlichen Dingen, was ſie an ſich ſind, gar keine Erkenntnis haben können, will nichts mehr ſagen, als alle orthodoxen Theologen jeder Zeit geſagt haben", nämlich daß Gott etwas Unbegreifliches ſei. Der Gegenſatz gegen den landläufigen Rationalismus, die innere Verwandſchaft mit dem Glaubensſtandpunkt treten hier ſehr ſcharf hervor.

Außer den bisher beſprochenen Fragmenten der 80er Jahre ſind in den „Loſen Blättern" noch eine größere Anzahl von Papieren erhalten, welche ſich als Vorſtudien zu den übrigen Werken aus jener Zeit darſtellen. Auf die „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" (1786) beziehen ſich die beiden Fragmente A 9 [= Seite 75—78) und D 1 [= Seite 188—189]; ſie ſprechen vom Geſetz der Reaktion, von der Relativität aller Bewegung, von der Anziehung u. ſ. w. und enthalten nichts Beſonderes. Phyſikaliſche Notizen finden ſich auf S. 255/6. Bemerkenswerter ſind die Vorſtudien zur kritiſchen Ethik [No. 6 = Seite 9—16; ein Teil von C 5 = Seite 139—142; ein Teil von D 2 = Seite 190—191; ein Teil von D 11 = Seite 214—215; endlich ein Teil von D 24 = Seite 260—261]. Während die drei zuletzt aufgeführten Stellen das Verhältnis der Moral zum Begriff Gottes, ſowie zum Begriff des höchſten Gutes in üblicher Weiſe behandeln, iſt das erſtgenannte ausführliche Fragment entwicklungsgeſchichtlich intereſſant. Dieſe moralphiloſophiſchen Skizzen ſcheinen nämlich ſehr bald nach der Kr. d. r. V. niedergeſchrieben zu ſein; ſie verraten die Tendenz, einen größeren Parallelismus mit der Kr. d. r. V.

herzustellen, als nachher wirklich geschehen ist. Insbesondere tritt dies hervor in der Parallelisirung des obersten Prinzipes der Moral mit dem obersten Prinzip der Erkenntnistheorie: „Daß die Tugend Selbstzufriedenheit bei sich führe, das ist ihr innerer Wert. Die Selbstzufriedenheit ist gleichsam apperceptio jucunda primitiva. Das Prinzip der Selbstzufriedenheit ist parallel mit der Apperzeption" (S. 11 u. 14). Das moralische Selbstbewußtsein wird also mit der transszendentalen Apperzeption in Eine Linie gestellt. Auch die Formel: „Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben aber ist intellektuell" (S. 9) verrät dieselbe Tendenz, beide Gebiete nach denselben Gesichtspunkten zu behandeln. Die Vergleichung der Epikurer, Stoiker und Platoniker mit dem kritischen System der Ethik findet sich auch in der Kr. d. pr. V. selbst. Auch zu der Kr. d. U. sind einige wenige Vorstudien da [B 11 = Seite 112—113, D 22 = Seite 254]. Das erstere Fragment stammt noch aus dem Jahre 1784, und ist dementsprechend noch sehr embryonal, läßt aber doch erkennen, daß die von B. Erdmann in seiner Ausgabe der Kr. d. r. V. ausgesprochenen Vermutungen über Kants Entwicklung hierin richtig sind. Das zweite Fragment ist viel später und nähert sich schon ganz der wirklichen Ausführung vom Jahre 1790. — Zu den übrigen Arbeiten aus jenem Jahrzehnt sind auch noch einige Fragmente vorhanden: so B 5 [= Seite 96—97] zu dem Aufsatz über die Aufklärung von 1784: „Die allgemeine Maxime ist: dasjenige Prinzip zu denken, nach welchem meine Vernunft um ihren Gebrauch gebracht werden würde, ist verwerflich". Eben deshalb werden Wunder verworfen. „Wunder dienen nur, Lehren zu introduziren [vgl. S. 257], die sonst sich auch auf Vernunft gründen, und, wenn sie einmal dasind, sich auch wie ein Gebäude bei Wegräumung des Gerüstes von selbst erhalten". Zu dem Aufsatz über die „teleologischen Prinzipien" (1788) scheint C 5 [= Seite 137—139] als Vorstudie zu gehören. Bemerkenswert ist daraus folgendes Selbstgespräch (137 138): „Ein Tier enthält in seinem Baue ein verflochtenes und zum Abgrunde für die Vernunft bis aufs Unendlich-kleine gehendes System von Zwecken. Ich habe auch bisweilen zum Ver-

ſuch in den Golf geſteuert, blinde Naturmechanik hier zum Grunde anzunehmen und glaubte eine Durchfahrt zum kunſtloſen Naturbegriff zu entdecken; allein ich geriet mit der Vernunft beſtändig auf den Sand, und habe mich daher lieber auf den uferloſen Ozean der Ideen gewagt". In dieſer Verteidigung der teleologiſchen Idee gegen Forſter's Angriffe geſteht alſo Kant ſich ſelbſt zu, daß er ſich auf den „uferloſen Ozean" der Metaphyſik gewagt habe, vor dem er doch ſonſt gerade durch ſeine Kr. d. r. V. gewarnt hat (vgl. meinen Kommentar I, 40).

V. Aus den Jahren 1790—1800.

Auch aus dieſem letzten Jahrzehnt der Kantiſchen Schriftſtellerei ſind uns eine Reihe loſer Aufzeichnungen durch Reickes Publikation zugänglich geworden.

Eine Gruppe für ſich bilden die Blätter, welche ſich auf Mathematiſches, Aſtronomiſches und Naturwiſſenſchaftliches beziehen. Zwei Blätter [A 1 = S. 53—55; A 4 = S. 64—67] beſchäftigen ſich mit der Frage, welche Rehberg im Jahre 1790 dem Philoſophen vorgelegt hatte: „warum der Verſtand keine $\sqrt{2}$ in Zahlen denken könne, da doch Verſtand ſelbſt nach Kant die Zahlen willkürlich hervorbringe". Das Fragment A 4 kommt ſachlich ganz überein mit dem wirklichen Brief Kants hierüber an Rehberg, deſſen Original in der Keſtner'ſchen Autographenſammlung ich ſelbſt 1885 in Dresden einſehen konnte und abgeſchrieben habe. Der einzig bemerkenswerte Unterſchied der beiden Redaktionen beſteht in einer Wendung des vorliegenden Fragments, welche bezeichnend iſt: hier heißt die Einbildungskraft „ein gleichſam durch den Verſtand zur Vorſtellung des Irrationalen auf eigene Art organiſirtes Vermögen". — Auf mathematiſche Fragen beziehen ſich auch die beiden Fragmente A 2 und 3 (= Seite 55—64): es ſind nicht weniger als drei Entwürfe für die kleine Abhandlung vom Jahre 1796: „Ausgleichung eines auf Mißverſtand beruhenden mathematiſchen Streites". Ganz richtig bemerkt Reicke hinzu: „Es iſt intereſſant zu ſehen, wie Kant ſelbſt bei einer ſo kurzen Erörterung behutſam zu Werke geht und ſich wiederholt bemüht, die präziſeſte

Form zu finden und gleichsam zu erschreiben". — Einige Fragmente beziehen sich auf Astronomisches [A 11 = S. 80; A 15, 16 = Seite 84—86]. Äußerst bemerkenswert ist, daß Kant Differenzen über astronomische Angaben schon in derselben Weise erklärt, wie es die heutige Psychophysik thut: es handelt sich um die am 1. Nov. 1792 beobachtete Bedeckung des Aldebaran von Monde: „Man kann eigentlich nicht sagen, daß ein Punkt einen Kreis berühre, sondern er ist allenfalls mit einem Punkte desselben einerlei. Dieses aber kann man nicht wahrnehmen, sondern nur dadurch, daß, wenn er anfängt innerhalb demselben oder gar nicht gesehen zu werden, man schließt, er sei in dem Kreise kurz vorher gewesen; zu dieser Reflexion aber gehört Zeit, welche wohl 18''' betragen könnte". — Eine Bemerkung zu der Abhandlung von 1794 „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung" enthält D 6 (= Seite 199—200). — Zu dem in den letzten Jahren so viel besprochenen Werke: „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" finden sich ebenfalls einige Notizen, so auf S. 121, 128, 130, 131; dann bes. D 19 = S. 240—246, und D 25 = Seite 264—266. Diesem Thema hat, wie Reicke sagt, „Kant in den letzten Jahren Kraft, Zeit und Papier in allen Formaten zugewendet, ohne sich genügen zu können". Aber alle jene Blätter wiederholen oft Gesagtes in ermüdender Weise. —

Interessanter sind eine Reihe anderer Fragmente, welche sich auf die in den 90er Jahren veröffentlichten Werke beziehen. Einige Aufzeichnungen gehören zu den ethischen und religionsphilosophischen Problemen, welche Kant 1793 in dem Werk über die Religion u. s. w. zu behandeln hatte. Besonders gehört hierher das Fragment C 1 = Seite 119—128, in welchem hauptsächlich die von Schiller gegen Kants Rigorismus gemachten Einwände besprochen werden. Aus dem Ganzen sei Folgendes hervorgehoben: „Bei der Idee der Freiheit ist der Abgrund des Bösen, zu dem wir versucht werden und den Hang dazu haben, schreckhaft erhaben, sowie die Höhen des Guten geistig erhaben. Die ersteren machen die Idee des Letzteren für unsere Bestimmung noch erhabener (nicht durch Anmut)". Als

Ergänzung dazu aber ſagt Kant gleich nachher: „Ich habe immer darauf gehalten, Tugend und ſelbſt Religion in fröhlicher Gemütsſtimmung zu kultiviren und zu erhalten.“ Auch über den Gottesbegriff enthält das Fragment Einiges. Die Frage nach dem Begriff Gottes mußte ja jetzt naturgemäß wieder in den Vordergrund treten. Darauf beziehen ſich einige Erörterungen über das Ens realissimum. So heißt es S. 123: „Es iſt umſonſt, zu hoffen auf dieſem [dem theoretiſchen Wege] die Eigenſchaften eines notwendigen Weſens zu finden. Es iſt wie mit einem Punkte, der nur als Grenze einer Linie vorgeſtellt werden kann“. In dem Fragment C 7 (Seite 146ff.) wird daher der kosmologiſche Gottesbeweis noch einmal kritiſirt; die Einwände des Rektor Ludwig von Schlotheim ſcheinen doch Eindruck auf Kant gemacht zu haben, ſonſt würde er ihn nicht einer Erwähnung würdigen. Derſelbe hatte 1793 an dem „Ideal der reinen Vernunft“ den „kalten Brand“ konſtatirt. Da wollte Kant ſich nochmals ſelbſt über ſeinen Gottesbegriff Rechenſchaft geben. Er kommt aber nicht über ſein bekanntes Schwanken hierin hinaus: in dem aus derſelben Zeit ſtammenden Fragment D 13 = Seite 218 ſpricht er „von dem Gott in uns“, „dieſer iſt der, vor dem ſich alle Knieen beugen“. Dieſer „Gott in uns“ iſt alſo bloß eine „Idee“. — Einige andere Aufzeichnungen beziehen ſich auf das radikale Böſe (S. 219), auf den Kampf des Guten mit dem Böſen (S. 221/2).

Um dieſelbe Zeit (1793) beſchäftigte ſich Kant auch mit dem Verhältnis von Theorie und Praxis auf verſchiedenen Gebieten, zunächſt auf dem Gebiete der Moral, auf welchem ihn Garve angegriffen hatte; ſodann auf dem Gebiet der Politik, als Kant ſich mit der franzöſiſchen Revolution auseinanderzuſetzen hatte. Auch hierzu haben wir mehrere Aufzeichnungen [C 7 = Seite 144—145. 149—150. C 15 = 179—186; ferner aus D 13 Seite 218—223, ſowie aus D 14 S. 225—226]. Der Streit mit Garve dreht ſich beſonders um das Verhältnis von Glückſeligkeit und Würdigkeit, ſowie um den damit zuſammenhängenden Begriff des höchſten Gutes. Faſt wörtlich mit Ariſtoteles übereinſtimmend ſagt Kant (S. 181): „Der Tugendhafte zieht die Befolgung des

Gesetzes nicht allen anderen Triebfedern vor, weil er die größere Lust daran fühlt, sondern er fühlt daran eben die größte Lust, daß er sie vorzieht und seine Vernunft ihn dazu bestimmen kann". (Ganz so bestimmt Aristoteles das Verhältnis der Begriffe σπουδαῖος, ἐνέργεια, ἡδονή, νοῦς, u. s. w.) „Diese Lust aus der Befolgung des Gesetzes gehört gar nicht zur Glückseligkeit, sondern zur Würdigkeit glücklich zu sein, und ist Beifall, nicht Genuß". „Glückseligkeit ist etwas, was die Natur geben kann. Das Bewußtsein, daß man ihrer würdig sei, kann nur die Vernunft in der den Gesetzen gemäßen Freiheit geben". Das Beispiel vom anvertrauten Ehrenpfand (Depositum), das so oft bei Kant wiederkehrt, wird auch hier mehrfach angezogen. — Das Verhältnis von Theorie und Praxis inbezug auf die Politik betrifft besonders die Begriffe „Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit", welche denn auch hier nach allen Seiten erwogen werden. Einmal heißt es (S. 222): „Freiheit, Gleichheit und Vereinigung sind die dynamischen Kategrien der Politik"; und Kant scheint dieselben mit „Substantialität, Kausalität und Gemeinschaft" in Verbindung bringen zu wollen; diese Einzwängung jener 3 politischen Begriffe in das Schema der 3 Relationskategorien hat er aber dann doch aufgegeben. Bemerkenswert ist der Satz (S. 149): „Ich weiß nicht, ob ich urteilen soll, daß durch die neuerliche fast unerhörte Anklage der Metaphysik, daß sie von Staatsrevolutionen Ursache sei, ihr zu viel unverdiente Ehre oder zu viel unverschuldete böse Nachrede aufgebürdet werde; denn es ist schon seit lange her der Geschäftsmänner Grundsatz, sie als Pedanterei in die Schule zu verweisen". Das schrieb Kant in demselben Jahre 1793, in welchem Fichte's Schriften über die französische Revolution erschienen. —

Um jene Zeit beschäftigte sich Kant auch sehr eifrig mit der Preisfrage der Berliner Akademie, ob die Metaphysik seit Leibniz und Wolff's Zeiten „wirkliche" Fortschritte gemacht habe? Auch dazu sind einige Fragmente erhalten [B 4 = Seite 94—95; D 12 = Seite 217; D 14 = Seite 223—225]. Das Gebiet des Übersinnlichen, das die Dogmatiker alten Schlages erreichen zu können glaubten, wird hier (S. 96) als „El-Dorado" bezeichnet.

Bemerkenswert, weil in knapper und ſcharfer Form Kants Grundgedanken wiedergebend, iſt der Satz (S. 217): „Die Realität des Freiheitsbegriffes zieht unvermeidlicherweiſe die Lehre von der Idealität der Gegenſtände als Objekte der Anſchauung im Raume und der Zeit nach ſich. Denn wären dieſe Anſchauungen nicht bloß ſubjektive Formen der Sinnlichkeit, ſondern der Gegenſtände an ſich, ſo würde der praktiſche Gebrauch derſelben, d. i. die Handlungen würden ſchlechterdings nur von dem Mechanismus der Natur abhängen, und Freiheit, ſamt ihrer Folge, der Moralität, wäre vernichtet".

Zu der im Jahre 1795 erſchienenen Schrift: „Zum ewigen Frieden" iſt in A 12 = Seite 80—81 eine kurze Notiz erhalten über den Begriff der „Vorſehung".

Als im Jahre 1798 Tieftrunk in Halle Kants „Vermiſchte Schriften" herausgab, unterſtützte ihn Kant mit verſchiedenen Notizen; davon iſt in C 2 [= Seite 128 ff.) ein Reſt erhalten. Er behandelt die ja auch ſonſt viel von Kant und ſeinen Anhängern beſprochene Lehre vom Schematismus. „Überhaupt iſt der Schematismus einer der ſchwierigſten Punkte. — Selbſt Herr Beck kann ſich nicht darein finden. — Ich halte dies Kapitel für eines der wichtigſten".

Zum Schluß ſtellen wir die Fragmente zuſammen, welche ſich auf die geiſtreiche Schrift Kants: „Der Streit der Fakultäten" beziehen. Das Bruchſtück D 23 = Seite 256 ff. bietet einen intereſſanten Entwurf, welcher von der wirklichen Ausführung nicht unerheblich abweicht. Kant unterſcheidet da ſcharf zwiſchen dem geſunden Menſchenverſtand einerſeits, und gelehrter Spekulation andererſeits. „Alle drei oberen Fakultäten laboriren teils an Gelehrſamkeit teils an Spekulation, und in ihnen insgeſamt iſt die Wiſſenſchaft proviſoriſch gut, hat aber doch zum Zwecke, endlich vermittelſt der Philoſophie ſie zum geſunden Menſchenverſtand herabzubringen, der in der That hierin auch allein der beſte Schutz iſt, und der Probirſtein der Richtigkeit der Sätze, wie denn alle drei vor alle Menſchen ſind". „In allen dreien arbeitet die Wiſſenſchaft unabläſſig daran, um ſich entbehrlich zu machen. Nur die

Philosophie muß bleiben, und wachen, daß der gemeine Menschenverstand ein gesunder bleibe und sie allein kann niemals entbehrlich werden". Dies wird nun im Einzelnen inbezug auf die drei Fakultäten gezeigt: „Theologie muß endlich Religion bis zur Einsicht und Überzeugung des bloß gesunden Menschenverstandes bringen". „Da muß jeder Punkt, der vielleicht anfänglich zur Introduktion nötig war, wegfallen, wenn die Überzeugung von seiner Richtigkeit Gelehrsamkeit voraussetzt". Eine Ergänzung dazu bietet das Fragment B 3 (= Seite 93—95): in bekannter, aber besonders markiger Weise wird ausgeführt, daß nicht der statutarische, sondern nur der reinmoralische Glaube gute Staatsbürger hervorzubringen im Stande sei. Der statutarische Glaube könne nur als „verehrungswürdiges Vehikel" (zur „Introduktion") des reinmoralischen Glaubens gelten, niemals aber als „besonderes Ingredienz der Religion" in Anspruch genommen werden. — Auch bezüglich der Rechtskunde wird gezeigt, daß auch sie für den „gemeinen Verstand" zugänglich gemacht werden müsse: „Nun kann keine rechtliche Spekulation andere Prinzipien des Rechts ersinnen als die des gemeinen Verstandes; denn Gesetze sollen das Recht, was Menschen natürlicherweise fordern, nur verwalten". — Bezüglich der Arzneikunde gelingt Kant derselbe Nachweis nicht so leicht: er spricht von der „Selbsthülfe des menschlichen Körpers", und einem „Betragen, bei dem alle Menschen gesund sein könnten". — Das Fragment ist darum besonders interessant, weil der gesunde Menschenverstand, gegen den Kant doch sonst loszieht, auch in diesen Blättern (S. 155: „der sogenannte gesunde Verstand ist angebohrne ignorantia"), darin so hochgestellt wird. — Dasselbe Fragment (D 23) enthält auch einige Aufzeichnungen zur Anthropologie, sowie zur Rechtslehre (vgl. zur Letzteren auch S. 47, 149, 182, 202). —

So bieten denn alle diese Stücke eine reiche Ausbeute nicht bloß für die „Kant-Philologie", sondern auch für weitere Kreise der Fachgenossen, denen die Philosophie und ihre Geschichte am Herzen liegt. Welche Aufgaben die Geschichte der Philosophie zu lösen habe, hat Dilthey in der am Anfang dieser Blätter angeführten Abhandlung aufs Neue und glücklich formulirt. Eine

der wichtigſten dieſer Aufgaben iſt die Entwicklungsgeſchichte Kants, „eines der größten philoſophiſchen Genies aller Zeiten“. „Die wahren geſchichtlichen Motive ſeiner Gedankenbildung“ können aber nur durch eine ſolche detaillirte Erforſchung ſeines Nachlaſſes aufgefunden werden. „Nur ſo kann man“ (um mit Diltheys Worten fortzufahren und zu ſchließen) an langſam entſtandenen Büchern die Nähte, Lücken und Widerſprüche beobachten, ſowie die Schichten ihres Aufbaues unterſcheiden“. „In ſolchem feinen, tiefen und verwickelten Zuſammenhang kann jedes Blatt Papier ein Element von Kauſalerkenntnis werden“. „Alle dieſe Beziehungen treten nur dem in voller Klarheit entgegen, welchem aus Briefen und Papieren der Athem der Perſonen zuſtrömt“.

Das Denken als Hülfsvorſtellungs-Thätigkeit und als Anpaſſungsvorgang.

Beiträge zur Kennzeichnung des Poſitivismus.

Von

Johannes Volkelt.

Erſter Artikel.

1. Für die Philoſophen der reinen Erfahrung liegt eine eigentümliche Schwierigkeit in dem Anſpruch, den neben den Erfahrungsthatſachen das Denken erhebt. So gering auch ihre Anforderungen an das Umarbeiten der Erfahrungsthatſachen ſein mögen, ſo wird eben doch auch von ihnen alles wiſſenſchaftliche Verfahren in ein ſolches Umarbeiten geſetzt. Der Erfahrungsſtoff ſoll gegliedert, geordnet, in geſetzmäßige Beziehungen gebracht werden. Hierzu aber bedarf man offenbar einer Thätigkeit, die etwas anderes iſt als bloßes Aufweiſen von Erfahrungsthatſachen; Erfahrungen haben — dies iſt nicht zugleich ſchon jenes vielfache Umformen des Erfahrungsſtoffes. Anderſeits aber ſteht jenen Phi-

losophen außer der Gewißheit der reinen Erfahrung eine andere Erkenntnisquelle nicht zu Gebote. Kommt doch ihre erkenntnistheoretische Grundformel, so verschiedene Gestalten sie auch annehmen mag, immer darauf hinaus, daß nur das als wissenschaftlich berechtigt gelten könne, was sich lediglich aus den Mitteln der Erfahrung und innerhalb der Erfahrung aufweisen lasse. Es besteht sonach inbezug auf das Denken eine verlegenheitsvolle Lage: nach der einen Seite scheint es eine der Erfahrung übergeordnete Erkenntnisquelle zu sein, denn die Erfahrungen sollen durch das Denken geordnet, von den mannigfaltigsten Beziehungen durchsetzt und — man denke nur an die Physik — in durchgreifender Weise umgeformt werden; auf der andern Seite dagegen soll es außer der Erfahrung überhaupt kein Erkenntnisprinzip geben können. Man darf daher gespannt sein, zu sehen, wie und mit welchem Erfolg sich die Philosophen der reinen Erfahrung aus dieser Verlegenheit gegenüber dem Denken zu befreien versuchen.

2. Wenn man von der Erfahrung alles nicht wirklich Erfahrene streng fernhält, so ergiebt sich eine durchweg unzusammenhängende Aufeinanderfolge von Erscheinungen. Ich erfahre lediglich meine Bewußtseinsvorgänge; sieht man nun von allen transsubjektiven Ursprüngen, Beziehungspunkten und Fortsetzungen derselben, von allen transsubjektiven Zwischenschaltungen und Unterbauungen durchgängig ab, so bilden sie ein Gewirre, dem alle kausale Ordnung, alle Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit fehlt, und das allenthalben ein herkunftloses Entstehen und ein fortsetzungsloses Verschwinden, also Wunder auf Wunder zeigt.

Wenn ich z. B. über das, was auf einem Spaziergang an meinen Augen vorübergeht, im Sinn eines folgerichtigen Positivismus berichten will, so werde ich etwa folgendermaßen sprechen müssen. Während ich die Absicht des Spazierengehens ausführte, waren in meinem Bewußtsein der Reihe nach und teilweise zu gleicher Zeit die verschiedensten Wahrnehmungsinhalte bald kürzere, bald längere Zeit gegenwärtig. Bilder von Grashalmen, Sträuchern, Bäumen, Sandkörnern, Steinen u. dgl. hielten sich in der Regel nur wenige Sekunden oder höchstens Minuten in meinem

Blickfelde auf; etwas länger verweilten darin einige Bilder von Bergen, Kirchtürmen, Wolken, Menschen; doch war dieses Verweilen mehr oder weniger durch Pausen unterbrochen, in denen diese Inhalte in meinem Bewußtsein bis auf die letzte Spur abwesend waren; dies war auch bei denjenigen Bildern der Fall, welche, wie die der Himmelsbläue, meiner eigenen Arme, Beine u. dgl. zu den verschiedensten Zeiten des Spazierganges in meinem Bewußtsein anzutreffen waren. Wollte ich nun aber hinzufügen, daß diesem Bericht selbstverständlich die Voraussetzung zu Grunde liege, daß den genannten Wahrnehmungsinhalten während, vor und nach der Zeit ihres Bestehens in mir zugleich etwas in einer außerhalb meines Bewußtseins vorhandenen Welt entsprochen habe und noch entspreche, so wäre dies eine gänzlich unwissenschaftliche Annahme. Für den Positivisten giebt es keine den verschiedenen Subjekten gemeinsame Natur. Ein mir begegnender Freund hat mit mir über den schönen Sonnenuntergang gesprochen; er meinte dieselbe Sonne, die auch ich wahrnahm; trotzdem sind dies zwei gänzlich zusammenhangslose Wahrnehmungsbilder; ein gemeinsames, einexemplariges Etwas, auf das sowohl mein Sonnenbild als auch das seinige gleichermaßen sich bezögen, giebt es nicht. Allein ich darf auch nicht einmal das Dasein eines Sonnenbildes in dem Bewußtsein meines Freundes behaupten; aus dem einfachen Grunde, weil für mich, solange ich den Standpunkt der reinen Erfahrung innehabe, überhaupt die Annahme von dem Dasein anderer Subjekte unerlaubt ist. Sind aber die transsubjektive Natur und die transsubjektiven Iche getilgt, so sind damit auch den von mir unmittelbar erfahrenen Bewußtseinsvorgängen Ordnung und Gesetz genommen. Was dem Positivisten sein Spaziergang darbietet, ist ein unheilbarer Wirrwarr, eine Sammlung kurioseſter Überraschungen. Die Rationalisirung, die der gesunde Instinkt und die gewöhnliche Wissenschaft mit dieser wüsten Zufalls- und Wunderwelt vornehmen, ist eitel Vorurteil. So ist demnach der Positivismus unauflöslich — um es kurz zu sagen — mit dem Widersinn des Akosmismus, Solipsismus und Anomismus verknüpft.

Es läßt sich nun kaum der Fall denken, daß ein Positivist alle diese Folgerungen unverhüllt auf sich nähme. Würde er doch damit alle Wissenschaft und alles, was der Wissenschaft nur von ferne ähnlich sieht, aufheben! Anderseits aber muß es im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des Positivismus geschehen, daß seinen Vertretern ein immer größerer Teil jener Folgerungen als zutreffend erscheint. Dafür sorgen schon die Gegner, indem sie an den Positivisten den Mangel an Folgerichtigkeit hervorheben. In den übrigen Folgerungen aber, mit denen die Positivisten nicht einverstanden sind, werden sie doch naheliegende und gefahrdrohende Einwände erblicken. In dieser Lage nun entsteht für die Vertreter dieser Richtung eine doppelte Aufgabe: insoweit sie jene Folgerungen anerkennen, müssen sie dieselben so wenden, daß sie den wissenschaftlichen Charakter ihres Standpunktes ungefährdet zu lassen scheinen; soweit sie jene aber als irrige Einwände betrachten, müssen sie die Grundlagen ihres Philosophirens so deuten und drehen, daß sie jenen Folgerungen, trotz ihrer offen daliegenden Unwidersprechlichkeit, doch entgehen zu können scheinen.

3. Ich habe nun nicht die Absicht, den aus dieser Lage entspringenden falschen Deutungen, Beschönigungen und Ausflüchten nachzugehen; einiges darüber findet sich in meinem Buch „Erfahrung und Denken", S. 106—127. Ich möchte hier nur einen merkwürdigen Ausweg betrachten, den ich gerade in verschiedenen positivistischen Schriften der neuesten Zeit öfters gefunden habe. Dieser Ausweg besteht in folgendem.

Es wird anerkannt, daß man, um sich die Erfahrungsthatsachen kausal zurechtzulegen, notwendig Vorstellungen bilden müsse, deren Inhalt unter den Erfahrungsthatsachen nicht anzutreffen sei, also Vorstellungen von transsubjektivem Inhalt. Allein es wird diesen Vorstellungen der Sinn gegeben, daß ihr Inhalt, obgleich mit ihm ein Transsubjektives gemeint und gefordert ist, doch nur in der Form subjektiver Gedanken vorhanden sei. Sämtliche Vorstellungen mit unerfahrbarem Inhalt sollen bloße Hülfsvorstellungen, bloß subjektive Zurechtlegungen, bloß vorstellungsmäßige Gedankengebilde sein. Trotzdem aber werden

diese Ergänzungsvorstellungen mit dem Anspruch aufgestellt, daß durch sie jene ungeordneten Erfahrungsthatsachen, um deretwillen eben sie hinzugedacht wurden, in befriedigender Weise in kausale Beziehung gesetzt und in wissenschaftliche Ordnung gebracht werden. Es sind sonach im Grunde Einbildungen, Erdichtungen von transsubjektivem Inhalt, wodurch in zusammenhangslose, verworrene Erfahrungsthatsachen Zusammenhang und Ordnung kommen soll.

So gewinnt also hier das Denken die Bedeutung eines Werkzeuges für zweckmäßige Erdichtungen. Durch diese Annahme scheint das Denken eine Aufgabe erhalten zu haben, die auch der Positivismus anerkennen kann. Darf sich doch nun das Denken allen möglichen Gedankeninhalt, der von den Wissenschaften in transsubjektivem Sinne gemeint ist, aneignen, ohne daß damit die reine Erfahrungsphilosophie ihre Befugnisse zu überschreiten scheint! Denn alle jene auf eine transsubjektive Welt hinausweisenden Gedankeninhalte sollen ja lediglich in intersubjektivem Sinne, d. h. als bloße Vorkommnisse in den von Fall zu Fall erzeugten Gedankenverknüpfungen verstanden werden.

Ich muß gestehen, daß mir selten ein Ausweg, der in einer bedrängnisvollen wissenschaftlichen Lage ergriffen wurde, so gänzlich seinen Zweck zu verfehlen und so stark mit aller Logik in Widerstreit zu stehen scheint, wie jene Hypothese von der die Erfahrung ordnenden Kraft der Gedankengespinnste. Dies soll in folgendem bewiesen werden.

4. In einer nicht häufig vorkommenden Allgemeinheit und Ausdrücklichkeit wird der bezeichnete Ausweg von Martin Keibel ergriffen. In seinem Schriftchen über „Wert und Ursprung der philosophischen Transscendenz" (Berlin 1886) prüft er die Beweise vom transsubjektiven Dasein. Dabei hat nun seine Stellung eine doppelte Seite. Einmal erkennt er die Notwendigkeit an, die zerrissenen Wahrnehmungsreihen durch Annahme transsubjektiver Zustände und Vorgänge zu ergänzen. S. 23 f. stimmt er dem Satze zu, daß in die Thatsachen der unmittelbaren Erfahrungen Gesetzmäßigkeit und Zusammenhang nur dadurch komme, daß sie in eine transsubjektive Wirklichkeit eingeordnet werden. Ähnlich wird S. 26

zugestanden, daß die äußeren und inneren Erfahrungsvorgänge der kausalen Ergänzung durch „Wahrnehmungsmöglichkeiten" bedürfen, die über den jeweiligen Umkreis der unmittelbaren Erfahrung hinausgreifen. Und weiterhin (S. 67) wird hervorgehoben, daß die Veränderungen an den wahrgenommenen Bildern fremder Leiber durch die Annahme entsprechender fremder Geister kausal ergänzt werden müssen.

Auf der andern Seite aber fügt er diesen Annahmen jedesmal die Einschränkung hinzu, daß der in ihnen ausgesprochene transsubjektive Inhalt nicht etwa als transsubjektives Dasein vorkomme, sondern daß es sich überall nur um vorgestellte Ergänzungen, um „notwendige Hülfsvorstellungen" (S. 68) handle. Auch das fremde Ich ist eine notwendige Hülfsvorstellung, gleich den Atomen und den unbewußten Vorgängen (S. 68).

Diese angehängten Einschränkungen wirken — gelinde ausgedrückt — überraschend. Rauben sie doch jenen Annahmen, die zum Zweck der kausalen Ergänzung der regellosen Wahrnehmungsreihen gemacht wurden, durchaus die Möglichkeit, diesen ihren Zweck zu erfüllen! Ich kann es nur als widersinnig bezeichnen, von jenen Annahmen auch dann, wenn sie bloße Hülfsvorstellungen sind, die Überführung der zerrissenen Erfahrungsreihen zu Gesetz und Ordnung zu erwarten. Ich nehme an: eine Reihe von Wahrnehmungen a, b, c, d . . . sei gegeben; es seien dies etwa die Gesichtsbilder, die ich der Reihe nach im Lauf eines Tages, Monats oder Jahres von dem Stand und Lauf der Sonne und ihrer Planeten erhalte. Nun muß, wenn diesen Gesichtswahrnehmungen kausaler Zusammenhang zuteil werden soll, die Gültigkeit des Kopernikanischen Systems und der Keppler'schen Gesetze angenommen werden. Hiermit ist das Bestehen einer ganzen Welt von Bewegungen und Beziehungen gesetzt, die, so wie sie stattfinden, niemals wahrgenommen werden. Der elliptische Lauf der Erde und der übrigen Planeten, das Stehen der Sonne im Brennpunkt, auch die Größe dieser Körper, ihre Entfernungen von einander, die Geschwindigkeit ihrer Bewegungen u. s. w. — dies alles ist ein schlecht-

weg Unerfahrbares, das aus äußerst bruchstückartigen Wahrnehmungen erschlossen wurde, — aus Wahrnehmungen außerdem, die jenem erschlossenen Ergebnisse äußerst unähnlich sind. Wenn ich diese transsubjektive Welt von beharrenden Körpern und gesetzmäßig verlaufenden Bewegungen mit A, B, C, D ... bezeichne, so darf ich sagen: jene Thatsachenreihe a, b, c ... hat durch ihre Beziehung auf A, B, C ... ihre kausale Verknüpfung erhalten. Ohne die Beziehung auf ein transsubjektives Planetensystem würden jene Erfahrungsthatsachen einen launenhaften, chaotischen Verlauf bilden.

Hier würde nun Keibel Einspruch erheben. Nach seinen Grundsätzen ist der Glaube, daß den Kopernikanischen und Keppler'schen Aufstellungen irgend ein Transsubjektives entspreche, ein unwissenschaftliches Vorurteil, das höchstens in Gemütsbedürfnissen seine Entschuldigung findet (vgl. S. 72 f.) Dem wahrhaft kritischen Standpunkt haben jene Aufstellungen als bloß subjektiver Hülfsapparat zu gelten. Schon dadurch allein, daß ich mir *vorstelle*, die Erde bewege sich um die Sonne u. s. w., soll die zusammenhangslose Reihe von Erfahrungsthatsachen, die sich mir an Sonne, Erde u. s w. zeigen, einer kausal geordneten Welt angehören. Selbst wenn ich mich mit dem Transsubjektiven in seiner magersten Form, d. h. mit einem unbekannten Ding an sich begnügen wollte, zu dem meine erschlossenen Vorstellungen vom Planetensystem in dem Verhältnis einer, allerdings unbekannten, gesetzmäßigen Abhängigkeit stehen, so würde dies von Keibel als eine völlig überflüssige Annahme bezeichnet werden.

5. Ist es noch nötig, den hierin liegenden Widersinn ausdrücklich ans Licht zu ziehen? Nur die Beobachtung, wieweit jener am Beispiel Keibels aufgezeigte Fanatismus in der Ausrottung des Transsubjektiven verbreitet ist, bewegt mich dazu, dem Leser diese Umständlichkeit aufzubürden.

Ich habe drei Reihen vor mir: die Reihe der an Sonne und Planeten wahrgenommenen Erfahrungsthatsachen (a, b, c ...), die Reihe der transsubjektiven Vorgänge im Sinne von Kopernikus und Keppler (A, B, C ...) und die Reihe der Gedanken, die in

meinem Bewußtsein dann ablaufen, wenn ich mir über den Zusammenhang jener Erfahrungsthatsachen Rechenschaft ablege ($\alpha, \beta, \gamma \ldots$). Die dritte Reihe weist offenbar weit größere Unterbrechungen auf als die zweite. Wenn ich nicht gerade Astronom bin, so werde ich nur zuweilen meine Gedanken in zusammenhängender Weise auf die Verhältnisse unseres Planetensystems richten. Ich kann die Sonne hundertmal über den Himmel wandern sehen, und ich lenke vielleicht nicht ein einziges Mal meine Vorstellungen ausdrücklich darauf, daß die Sonne als ein riesiger Körper sich in dem einen Brennpunkt der von der Erde beschriebenen Ellipse befindet, u. s. w. Und es giebt Millionen Menschen, die ihre Wahrnehmungen von Sonne, Erde u. s. w. niemals in jene ursachliche Verknüpfung zu bringen vermögen. So treten also in dem Bewußtsein der einzelnen Menschen die Vorstellungen von den Lehren des Kopernikus und Keppler *mit Rücksicht auf die von ihnen erlebten Wahrnehmungsthatsachen* a, b, c d . . . *ganz beliebig und zufällig* auf. Und doch sollen wir glauben, daß dadurch die ordnungslosen Thatsachenreihen a, b, c, d . . . Teile eines kausal zusammenhängenden Ganzen werden? Woher soll sich denn aber die Kausalität nehmen, wenn zwei Reihen zusammengethan werden, die unter einander keine Spur geregelten Zusammentreffens und Aufeinanderfolgens zeigen?

Der Widersinn aber steigert sich durch folgendes. Ich nehme an, es seien bei mir 1000 Wahrnehmungen von Stücken der Erdoberfläche ($a_1, a_2, a_3 \ldots$), 100 Wahrnehmungen der Sonne ($b_1, b_2, b_3 \ldots$), 10 Wahrnehmungen des Abendsternes ($c_1, c_2, c_3 \ldots$) vorausgegangen, bis ich mir einmal das Verhältnis von Erde (α), Sonne (β) und Venus (γ) nach den Lehren der modernen Astronomie in der Vorstellung vergegenwärtige. Wenn nun das Vorhandensein der Vorstellungsinhalte α, β, γ als solcher die Zugehörigkeit jener regellosen, zerrissenen Erfahrungsreihen zu einer kausal geordneten Welt herbeiführen soll, so liegt darin eingeschlossen, daß ein in der Zeit *Nachfolgendes* (α, β, γ) Voraussetzung und Ursache für *vorangegangene* Thatsachen (a, b, c) bilden solle. Auch möchte ich wohl wissen, welche Glieder auf der einen Seite

(α, β, γ) und welche Glieder auf der andern Seite ($a_1, a_2, a_3 \ldots$, $b_1, b_2, b_3 \ldots$, $c_1, c_2, c_3 \ldots$) als Ursache und Wirkung zusammengehören. Es wäre interessant, zu hören, wie sich die Vertreter jenes Standpunktes das Ineinandergreifen der beiden Reihen vorstellen.

Ich weiß nun: hierauf werden die Vertreter jenes äußersten Bewußtseins-Idealismus — denn dies ist nur die andere Seite der folgerichtigen Philosophie der reinen Erfahrung — antworten, daß sie mit diesem Widersinn nichts gemein haben. Sie werden sagen, daß ihrer Meinung nach durch $\alpha, \beta, \gamma \ldots$ nur die Vorstellungen von a, b, c ... kausal geordnet werden. Das sei ja das Eigentümliche ihres Standpunktes, daß er es für genügend erkläre, sich die kausale Ordnung der Erfahrungsthatsachen nur vorzustellen. Allein damit wäre doch zugestanden, daß man darauf verzichte, in die Reihe a, b, c ... Ordnung und Zusammenhang hineinzubringen. Indem sich der Positivist in eine gesicherte Stellung zurückziehen will, sagt er im Grunde: „Mir kommt es nur darauf an, daß ich mir vorstelle, wie es sein müßte, wenn in die Reihe der Wahrnehmungen Ordnung kommen sollte; daß hierdurch die Reihe der Wahrnehmungen selbst kausal geordnet werde, behaupte ich gar nicht, und daran liegt auch nichts; das Gegebene mag endgültig so wüst und regellos bleiben, wie es dies als unmittelbar Gegebenes unstreitig ist!“

Ich sehe demnach nur zwei Möglichkeiten für den folgerichtigen Positivisten. Entweder er nimmt es mit seiner Behauptung ernst, daß durch die von ihm aufgestellten Hülfsvorstellungen die Reihen des unmittelbar Gegebenen kausal ergänzt und geordnet werden sollen. Dann aber muß er auch den ganzen vorhin dargestellten Widersinn — der sich übrigens noch vielgestaltiger ausführen ließe — auf sich nehmen. Er muß dann offen aussprechen, daß zusammenhangslose Wahrnehmungsreihen ihre Ursachen in nachträglich daran geknüpften Gedankenvorgängen besitzen. Er darf dann auch nichts einwenden, wenn man ihn mit einem Manne vergleicht, der aus einem wüsten Chaos von Steinen dadurch ein Haus bauen zu können sich einbilden würde,

daß er sie mit Fetzen von Spinneweben überzöge, von denen ein jeder die Zeichnung des Hauses oder eines Teiles desselben darstellte. — Oder der Positivist muß rundweg erklären, daß er das unmittelbar Gegebene als solches überhaupt nicht kausal ergänzen und ordnen, sondern es endgültig als ein wildes Durcheinander bestehen lassen wolle. Dann aber muß er sich gefallen lassen, daß man ihn als einen Sonderling der Logik einfach stehen läßt. So mögen denn die Bewußtseins-Idealisten mit der Sprache deutlich herausrücken und zwischen den beiden Möglichkeiten wählen!

6. Nicht ganz so deutlich wie bei Keibel tritt bei Richard von Schubert-Soldern die Herabsetzung des Denkens zu einer Erdichtungs-Vorrichtung hervor; dafür aber zeigen sich bei ihm manche bemerkenswerte Folgeerscheinungen dieser Auffassung, und deswegen besonders gehe ich etwas näher auf die Meinungen dieses Positivisten ein.

Besonders bei der Frage nach dem Dasein des fremden Ich spricht Schubert-Soldern Vorstellungen aus, deren Inhalt über das eigene Bewußtsein in das Transsubjektive hinausweist. Er bekennt von sich, er sei wohl „erkenntnistheoretischer", nicht aber „praktischer Solipsist". Den erkenntnistheoretischen Solipsismus kennzeichnet er durch die Behauptung, daß alle Erkenntnis in mir ihren Anfang und ihr Ende habe. Die Ablehnung des praktischen Solipsismus dagegen liegt in den Sätzen: es sei absurd, das individuelle fremde Ich für ein Phantasiegebilde zu erklären; das fremde Ich verhalte sich kausal ebenso wie mein eigenes individuelles Ich und trete diesem kausal gleichberechtigt gegegenüber; mein eigenes individuelles Ich falle wohl in den Zusammenhang alles unmittelbar und mittelbar Gegebenen, fasse ihn aber nicht in sich („Der Kampf um die Transscendenz", Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. X, S. 471. 484). Ähnlich heißt es auch in seinem Buche „Reproduktion, Gefühl und Wille" (Leipzig 1887), daß die fremden Vorstellungswelten als fremde Ich aus meinem Ich ausgeschieden werden (S. XIII).

Ich will nun keineswegs behaupten, daß Schubert-Soldern hiermit bewußterweise das transsubjektive Dasein fremder Subjekte

angenommen habe. Über diesen Mangel an Folgerichtigkeit ist der unerbittliche Vernichter aller „Transscendenz" längst hinaus. Wohl aber werde ich von jenen Sätzen urteilen dürfen, daß die durch sie verlangten fremden Bewußtseinswelten, wenn sie ein Dasein haben sollen, das dem von dem Verfasser über sie Ausgesagten entspricht, nicht anders als schlechtweg außerhalb meines Bewußtseins, also transsubjektiv existiren können. Freilich bleibt nun diese unwillkürliche transsubjektive Neigung des Verfassers nicht das letzte Ergebnis: das bewußte Streben, das Transsubjektive bis auf den letzten Rest auszurotten, hängt jenen Sätzen eine gewisse Einschränkung an, die ihren transsubjektiven Sinn vernichtet und ins Gegenteil verkehrt. Immer wieder kommt der Verfasser darauf zurück, daß das fremde Ich doch nur meine Vorstellung sei. Er sagt: die fremden Bewußtseinswelten sind nur „in meinem Bewußtsein gegeben und beschlossen"; wohl sind sie kausal selbständig, aber nur innerhalb meines Bewußtseinszusammenhanges (Der Kampf um die Transscendenz, S. 471. 478); auch die erschlossenen fremden Bewußtseinswelten gehören zu meiner Vorstellungswelt (Reproduktion, Gefühl und Wille, S. XIII), u. dgl. So sind also die fremden Bewußtseinswelten lediglich Vorstellungen, die ich aus meinen Wahrnehmungen fremder Leiber erschließe, um diese zu einem kausal verknüpften Ganzen zu ergänzen (Reproduktion, Gefühl und Wille, S. X), also Hülfsvorstellungen.

Ich erlaube mir hier die Frage einzuschalten: muten die Solipsisten ihren Lesern wirklich zu, dergleichen raffinirte Thorheiten zu glauben? Der geozentrische Standpunkt wurde durch die neuere Astronomie überwunden; und nun wird gar — man gestatte mir den Ausdruck — der egozentrische Standpunkt als höchste Leistung der kritischen Denkweise ausgegeben. Und wozu schreibt denn Herr v. Schubert-Soldern Bücher? Um von gewissen Vorstellungen, die er niederschreibt, andern Vorstellungen, die gleichfalls in seinem Bewußtsein enthalten sind, — nämlich den fremden Subjekten — Kunde zu geben? Allein diese Vorstellungsgruppen müssen ja doch ohnedies von jenen in den Büchern verzeichneten Vorstellungen wissen! Gehören sie doch dem Bewußtsein desselben Menschen an!

Anderseits werden die Leser der Bücher des Herrn von Schubert-Soldern sich schwerlich damit einverstanden erklären, zu bloßen Hülfsvorstellungen des Verfassers zu verduften. Ich wenigstens spüre glücklicherweise nichts davon, daß das Bewußtsein jenes solipsistischen Philosophen mein Dasein beherberge. Auch möchte ich, so angenehm vielleicht auch der Aufenthalt unter den „Vorstellungsergänzungen" und „Reproduktionswelten" des Herrn von Schubert-Soldern sein mag, mich doch bestens für eine so fadenscheinige Daseinsform bedanken. Es ist schwer, sich angesichts des Schauspiels, das diese in dem Trugnetz der subjektivistisch überspannten Bewußtseinsidentität zappelnden Philosophen gewähren, des Spottes zu entschlagen. —

Indessen bleibt es nicht bei dieser Herabsetzung des fremden Ichs zu einer Hülfsvorstellung. Schubert-Soldern scheint doch für das Sonderbare dieser Ansicht ein Gefühl besessen zu haben. Es schien ihm unausweichlich, die fremden Bewußtseinswelten irgendwie unabhängig von seinem eigenen Ich zu stellen, und so verfiel er auf den Ausweg, in seinem Bewußtsein einen Bezirk anzunehmen, der von seinem Ich unterschieden sein solle; und in dieses innerhalb seines eigenen Bewußtseins gelegene Nicht-Ich setzt er die fremden Bewußtseinswelten hinein. In seiner oft erwähnten Abhandlung heißt es geradezu, daß die fremden Bewußtseinswelten sich zwar „jenseits meines individuellen Ich", aber „in meinem Bewußtsein" befinden (S. 481). So nimmt Schubert-Soldern, um ein Quasi-Transsubjektives als Ort für das Dasein des fremden Ichs zu erhalten, seine Zuflucht zu einer psychologischen Erfindung und zudem zu einer contradictio in adjecto. Ich wenigstens sollte meinen, daß alles, was in „meinem" Bewußtsein vorkommt, zu meinem Ich gehört; „meine" Wahrnehmung der Sonne geradeso wie „mein" Kopfweh.*)

*) Schubert-Soldern wirft mir Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes „transsubjektiv" vor, und er stützt diesen Vorwurf auf die oben gekennzeichnete Unterscheidung von Bewußtsein und Ich. Bald soll ich damit das Transscendente, d. i. das über meinen Bewußtseinszusammenhang Hinausliegende, bald jedoch das zwar zu meinem „Bewußtseinszusammenhang" (oder zu meinem

Bei näherem Zusehen indessen stellt sich die Sache noch schlimmer für Schubert-Soldern. In der Einleitung seines oft genannten Buches hören wir, daß das ganze Ich im Leibe konzentrirt ist, daß der Leib als das Gefäß der Vorstellungen, Gefühle und Begehrungen erscheint, u. dgl. (S. IX); und hierauf wird das Recht der Annahme einer „Innenwelt" gegründet. Hiernach würde mein „individuelles Ich" nur die Wahrnehmung meines Leibes und die Lokalisation aller meiner Gefühle u. s. w. innerhalb meines Leibes bedeuten. Somit würde die Setzung der fremden Bewußtseinswelten in den Umfang meines Nicht-Ich nur den überraschend trivialen Sinn haben, daß ich die fremden Bewußtseinswelten mir nicht innerhalb der Wahrnehmung meines Leibes lokalisirt vorstelle. Es bleibt also trotz jener von einer transsubjektiven Regung eingegebenen Ausflucht dabei, daß das fremde Ich zu meinem individuellen Ich gehört.

7. Wird das Transsubjektive zu einer bloßen Hülfsvorstellung verflüchtigt, so wird das Gegebene nur insoweit durch Vorstellungen vom Transsubjektiven ergänzt werden, als diese Ergänzung handgreiflich unentbehrlich und verhältnismäßig einfach ist. Wo nämlich das Gegebene transsubjektive Ergänzungen fordert, die über das Gröbste hinausgehen und schwieriger vorstellbar sind, da würden sie, wenn man in ihnen lediglich Hülfsvorstellungen

---

„ganzen Bewußtsein"), nicht aber zu meinem „individuellen Ich" Gehörende meinen (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie a. a. O. S. 473. 477. 481. 483). Hierauf erwiedere ich, daß ich etwas, was zu meinem „ganzen Bewußtsein" oder zu „meinem Bewußtseinszusammenhang", nicht aber zu meinem „individuellen Ich" gehört, überhaupt nicht kenne. Das Transsubjektive bedeutet das Jenseits meines Bewußtseins oder das Jenseits meines Ichs; beides besagt dasselbe. Da sonach von jener Zweideutigkeit im Gebrauch des Wortes „transsubjektiv" bei mir keine Rede ist, so wird natürlich auch der Vorwurf hinfällig, daß die Einführung der Bezeichnung „transsubjektiv" statt des Wortes „transscendent" ein Hauptgebrechen meiner Erkenntnistheorie sei. Ich habe jenen ungewöhnlichen Ausdruck eingeführt, weil dem Worte „transscendent" üblichermaßen der Nebengedanke des letzten Wesens der Dinge, des Unbedingten oder doch des weit, sehr weit die Erfahrung Übersliegenden anhaftet.

ohne ein entsprechendes Transsubjektives sieht, zu sehr als überflüssige und subjektive Spielerei erscheinen, als daß man sich leicht zu ihnen entschlösse. So kommt es, daß in einer großen Anzahl von Fällen, wo die Erfahrungsthatsachen transsubjektive Einschaltungen und Unterbauungen nötig machen, die Bewußtseins-Idealisten jede Ergänzung der Erfahrung für unnötig erachten. Sie begnügen sich damit, die unzusammenhängenden, zerrissenen, unfaßbaren Erfahrungsthatsachen aufzunehmen und zu beschreiben.

So findet sich im Gefolge der Umwandlung der Denkvorgänge in Hülfsvorstellungen vielfach eine auffallende Armut an Problemen vor. Lückenhafte, diskontinuirliche, der Kausalität hohnsprechende Reihen von Erfahrungen werden ohne Frage und Bedenken hingenommen. Diese Reihen erhalten, indem sie so unergänzt gelassen werden, die Gestalt des Wunders, des Zufalls, des Sinnlosen; allein der Bewußtseinsidealist bleibt davon unberührt. Es ist eine beneidenswerte Vereinfachung der Philosophie, die sich für diese Philosophen ergiebt. Von den Weltanschauungen, welche seit jeher die denkende Menschheit beschäftigt haben, sind die allermeisten für diesen kurzdenkenden Standpunkt überhaupt nicht vorhanden.

Diese Armut an Problemen findet sich bis zu gewissem Grade selbst bei den bedeutendsten Vertretern des Positivismus. Auch Hume oder J. St. Mill lassen uns an Punkten, wo wir erwarten, daß hier das Suchen und Bohren eigentlich erst anheben müsse, einfach stehen, als ob die Sache erledigt wäre. Doch werden wir bei diesen großen Forschern dadurch entschädigt, daß sie innerhalb weiter Grenzen eine hervorragende und erfolgreiche Spürkraft des Denkens und insbesondere die Fähigkeit eindringender Unterscheidung und Zergliederung bewähren. So zeigen sie — in typisch englischer Weise — eine merkwürdige Mischung von durchdringendem Scharfblick und einer jede Hoffnung abschneidenden Ummauerung des Denkens. Die bewußtseins-idealistischen Folgerungen sind hier noch nicht bis auf die Spitze getrieben; aus der Welt ist noch nicht mit aller Folgerichtigkeit ein gespensterhaftes Rumoren im individuellen Bewußtsein geworden, und so vermag sich ihre Denkkraft noch in hohem Grade tüchtig und gesund zu entfalten.

Dies eben ist nun bei den fortgeschrittensten Vertretern des Bewußtseins-Idealismus viel schwerer möglich. Hier schiebt sich jedem ernsthaften Eindringen in die durch die Erscheinungen aufgegebenen Fragen sofort das Verbot der Betretung des transsubjektiven Gebietes als Riegel vor.

Es giebt keine Richtung in der Philosophie, die der Gedankenarbeit der Menschheit so absprechend gegenüberstünde. Eine der üblichsten Entgegnungen Schubert-Solderns lautet, daß er mit den Worten des Gegners keinen Sinn verbinden könne. Sollte es denn wirklich so sein, daß alle transsubjektivistischen Richtungen in der Philosophie (d. h. nahezu alle Philosophen) bei der Behandlung der meisten Fragen nur Worte, nur Lautgebilde gedacht haben? Es scheint mir dies eine schon psychologisch genommen höchst unwahrscheinliche Annahme zu sein.

8. Ich will dieses scharfe Urteil nicht ohne Belege lassen. Wo Schubert-Soldern in seiner psychologischen Schrift die Reproduktion behandelt, da spricht er sich des entschiedensten gegen die Annahme eines Unbewußten aus. Weder gebe es physiologische, noch psychische Vorgänge, die unbewußt wären. Aber — so wird man sagen — es muß doch wohl zwischen der Wahrnehmung A, die ich gestern hatte, und der Erinnerungsvorstellung a, die ich jetzt habe, irgend ein unbewußter Vorgang α verlaufen sein, der zu dem gewesenen A ununterbrochen in einer eindeutigen Beziehung gestanden ist? Wie sollte sonst die Vorstellung a entstehen können, die nichts ist und nichts sein will als Vorstellung des Inhalts von A? Doch Schubert-Soldern verbietet geradezu die Frage, „ob und wie dieses a vor seinem Bewußtwerden vorhanden war". Anzunehmen, daß das, was jetzt reproduzirte Vorstellung ist, vor seinem Bewußtwerden als unbewußte psychische oder physiologische Disposition oder Tendenz vorhanden war, gilt ihm als „der reinste und unerfaßbarste Unsinn" (S. 16 f.) Ihm genügt es, zu wissen, daß die Vorstellung, die er jetzt hat, möglicherweise einmal wieder in der Form der Wahrnehmung auftreten werde (S. 18). Dieses subjektive Erwarten ersetzt ihm das sachliche Untersuchen. Man sieht: dem Verfasser macht es keine Gedanken, wie es komme, daß

sich derselbe Wahrnehmungsinhalt hundert- und tausendmal als Vorstellung in mir wiederholen könne. Daß ohne die Annahme jenes unbewußten a die Erinnerung als das Werk eines unerhörten Zufalls erscheinen würde, bekümmert ihn nicht; er entschlägt sich eben aller Gedanken.

Dieselbe Armut an Problemen tritt auch zu Tage, wo der Verfasser den Begriff der Anlage erörtert. Liegt z. B. die Thatsache vor, daß Großvater, Vater, Sohn und Enkel sich durch musikalische Leistungen ausgezeichnet haben, so weiß der Verfasser nur zu sagen: diese Thatsache ist ein „Zeichen", das zu der „Erwartung" berechtigt, auch der Urenkel werde in der Musik Bedeutendes leisten (S. 19 f. 61). Die Frage, ob denn wohl in den Vermittelungsakten, welche die Abstammung des Vaters vom Großvater u. s. w. ausmachen, etwas vor sich gegangen sein möge, was jenes wiederholte Auftreten musikalischer Leistungen zur Folge gehabt habe, d. h. die Frage von der Vererbung und der durch sie erzeugten Anlage ist für den Verfasser nicht vorhanden. Und es ist dies nur folgerichtig, da es sich hierbei um Vorgänge außerhalb des Bewußtseins handelt.

Besonders reich an Beispielen für diese Armut an Problemen ist auch die Logik von Richard Shute (Discourse on truth; unter dem Titel „Grundlehren der Logik" übersetzt von Karl Uphues; Breslau 1883) — eine Schrift, die in mancher Hinsicht den Subjektivismus noch weiter treibt als Keibel und Schubert-Soldern.*)

*) Auch bei Shute (und ebenso bei seinem Anhänger Uphues) nimmt das Unerfahrbare, soweit er überhaupt auf dergleichen kommt, die Form der Hülfsvorstellung an. Wenn er die Ursache als von unserm Geist ausgewähltes Zeichen des Eintritts einer andern Erscheinung definirt (S. 41), oder wenn er in den allgemeinen Sätzen nur Formeln für das Nichtwissen sieht, welches bereit ist, zu glauben, wenn die Gelegenheit sich dazu bietet (S. 183 f.), oder wenn er das vermeintliche Wissen von der Zukunft lediglich als ein gänzlich unbewiesenes und unbeweisbares Erwarten zum Behuf der Anpassung an die Umstände betrachtet (S. 269; vgl. S. 181), so laufen alle diese Wendungen darauf hinaus, die Vorstellungen, soweit sie über die Erfahrung hinausweisen, zu Hülfsvorstellungen herabzusetzen. „Die Aufgabe der Vernunft ist, ein Werkzeug zu sein, nicht ein letzter Richter" (S. 268). Nur sind

Es handelt sich z. B. um den Begriff der Zukunft. Shute will diesen Begriff von aller Verwirrung befreien, und er findet den einzig verständlichen Sinn desselben darin, daß die Zukunft gleichbedeutend sein solle mit der „Summe alles dessen, was wir erwarten", oder mit der „Summe von Gedanken, zu denen wir auf Grund dessen, was wir Erwartung nennen, übergehen". Die Zukunft ist „ein Teil der Gegenwart" (S. 28f.). Shute verwechselt in handgreiflicher Weise die subjektiven Bestandteile in unserer Vorstellung von der Zukunft mit dem gemeinten transsubjektiven Gegenstande derselben. Die Zukunft muß für den Leugner alles Transsubjektiven etwas Unfaßliches und Unheimliches haben; bedeutet sie doch das Hinaussein über das vorhandene Bewußtsein, also das Setzen eines Transsubjektiven. So biegt sich dem Bewußtseins-Idealisten die Zukunft, sobald er ihren Begriff erörtern will, sofort in gegenwärtige Bewußtseinsvorgänge um, die der Vorstellung von der Zukunft hinzugesellt sind; er kann von der Zukunft *als solcher* überhaupt nicht reden, und so ist natürlich die ganze Fülle von Fragen, die sich seit jeher über die *Natur der Zeit* aufgedrängt haben, mit einem Schlage beseitigt. Und zwar nicht etwa nur der metaphysische, sondern auch der phänomenalistische Zeitverfluß hat prinzipiell aufgehört, ein Problem zu sein.

Oder sehen wir auf die Erörterung des Begriffs der Ursache bei Shute. Er definirt die Ursache als eine „Erscheinung, die der Geist auswählt als *Zeichen* des Eintritts einer andern Erscheinung" (S. 41). Nun kommt es doch wohl vor allem darauf an, diese Auswahl richtig, d. h. so zu treffen, daß nur diejenigen Erscheinungen kausal verknüpft werden, die sich in Wahrheit als Ursache und Wirkung verhalten. Allein dies paßt nicht zu Shutes Vorstellungs-Idealismus. Shute ist so folgerichtig, daß er, im Gegensatz zu J. St. Mill, die „Gleichförmigkeit des Naturlaufs" leugnet (S. 21ff.); er giebt dieser Annahme nicht einmal den Wert einer logisch berechtigten Hypothese. Auf diesem Standpunkt kann es

hier die Hülfsvorstellungen nicht ein Werkzeug im Dienste der wissenschaftlichen Forschung, sondern im Dienste des Lebens, des Selbsterhaltungstriebes, der Anpassung an die Umstände.

natürlich eine Zusammengehörigkeit einer bestimmten Ursache und einer bestimmten Wirkung nicht geben. Die Frage: welche Bedingungen und Ursachen hat diese oder jene Erscheinung? ist auf dem Boden des Shute'schen Skeptizismus im Grunde unsinnig. Die ernsthafte Ursachenforschung ist beseitigt. Es giebt nur subjektive Zusammenstellungen von mehr oder weniger häufig nach einander bemerkten Erscheinungen. So erklärt denn auch Shute die von der Naturwissenschaft aufgefundenen Ursachen zum großen Teil für willkürlich erfunden (S. 168 ff.)*) Ich kenne kaum ein Buch, das so sehr, wie die Shute'sche Logik, von einem verstockten Nichtwissenwollen erfüllt ist, das uns glauben machen will, daß selbst die offenkundigsten, durch millionenfache Erfahrungen bestätigten Wahrheiten gänzlich unbewiesen seien und keinerlei Gewähr für die Zukunft bieten. Der folgende Artikel wird uns noch manche weitere Belege dafür bringen.

Ich habe absichtlich solche Beispiele gewählt, die nicht die Metaphysik betreffen. Es sollte gezeigt werden, daß auch die übrigen Erfahrungswissenschaften, wenn der überspannte Bewußtseins-Idealismus in ihnen zur Herrschaft käme, in einen Zustand wahrer Verkümmerung und Trivialisirung geraten würden.

9. Wenn der subjektivistische Idealismus auf der einen Seite zur Trivialisirung der Philosophie führt, so sollte man nach der andern Seite hin vermuten, dieser Standpunkt werde, soweit es sich in der Philosophie um Beschreibung und Zergliederung von Bewußtseinsthatsachen handelt, die Auffassung recht unbefangen machen und vor allem Hineindeuten und Verdrehen schützen. Ich

*) Shute thut sich auf das Originelle seiner Auffassung der Kausalität viel zu Gute. Der Sache nach aber findet sich diese Kennzeichen-Theorie schon bei Sextus Empiricus (adversus mathematicos, VIII, 151 ff.). Die Ursache ist bei Shute das, was jener alte Skeptiker als σημεῖον ὑπομνηστικόν bezeichnet. Auch Berkeley setzt die Aufgabe des Naturforschers darein, in den Erscheinungen die „Zeichen", die zu unserer Belehrung dienen, aufzusuchen. Die aus den Naturerscheinungen entnommenen allgemeinen Regeln betreffen nicht Ursachen, sondern Zeichen (Principles of human knowledge, § 65. 108). Auch in Humes Kausalitätstheorie ist diejenige Shutes als ein Moment enthalten.

möchte nun durchaus nicht in Abrede stellen, daß einige Vertreter des subjektivistischen Idealismus aus jenem Wegwerfen alles Transsubjektiven die angedeutete Förderung für die psychologische Beschreibung und Zergliederung empfangen. Häufig indessen ist gerade das Gegenteil der Fall: der subjektivistische Idealismus führt nicht nur zu einem ungenauen, sondern geradezu falschen Ablesen der Bewußtseinsvorgänge.

Es ist dies auch nicht schwer zu begreifen. Die Bewußtseinsvorgänge als solche bilden ein lückenvolles, diskontinuirliches, regelloses Mit- und Nacheinander. Werden nun die Bewußtseinsvorgänge beschrieben, so sagt man sich stillschweigend, daß da, wo diese Vorgänge als solche unzusammenhängend und bedeutungslos sind, ohne Zweifel durch die transsubjektiven Einschaltungen und Unterbauungen (durch die Mittel des Unbewußt-Psychischen und Physiologischen) Zusammenhang und Bedeutung hineinkommen werde. Eben dieser stillschweigende ergänzende Nebengedanke kann bei den subjektivistisch-idealistischen Psychologen keinen Platz finden; sie müssen ihn vielmehr als widersinnig unterdrücken. Geschieht dies aber, so drohen dadurch die Bewußtseinsvorgänge endgültig zu einem unbegreiflichen Gemengsel, zu einem sinn- und ordnungslosen Verlauf zu werden. Das Gefühl hiervon scheint es mir besonders zu sein, was bei der psychologischen Beschreibung *unwillkürlich* das Bestreben entstehen läßt, die Bewußtseinsvorgänge so zu drehen und zu wenden, daß doch einiger Zusammenhang und Sinn in sie komme. Der natürliche Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge wird, als ins Transsubjektive fallend, gewaltsam weggedacht; so tritt denn an Stelle desselben ein widernatürlicher, die Thatsachen verdrehender Zusammenhang. Es entsteht eine unabsichtliche *Verdrehtheit* in der Beschreibung der seelischen Thatsachen. Aber auch abgesehen von diesem besonderen Zusammenhang kann die Künstlichkeit jenes Standpunktes überhaupt leicht in dem Sinne wirken, daß die Unbefangenheit in der Auffassung der Bewußtseinsthatsachen gestört wird.

Auch diesen Typus der Verdrehtheit will ich nicht ohne Belege lassen. Doch werde ich, da dies den Gedankengang, der unsern

Hauptgegenstand betrifft, allzu sehr unterbrechen würde, sie lieber an das Ende des Artikels setzen.

10. Man sollte es für kaum denkbar halten, daß der Positivismus unter den Naturforschern Eingang finden könne. Was soll der Physiker mit einer Lehre anfangen, der zufolge z. B. die erschlossenen Bewegungsvorgänge, auf die er Schall und Licht zurückführt, lediglich Erdichtungen sein sollten, die sich in dem Bewußtsein einiger Menschen — nämlich der naturwissenschaftlich Gebildeten — zuweilen mit einer gewissen Nötigung einstellen? Oder müßte sich der Anatom oder Physiolog nicht lächerlich vorkommen, wenn er seine Untersuchungen auf Grund einer Lehre vornehmen wollte, der gemäß kein Mensch von sich sagen darf, er besitze Gehirn, Herz, Blutumlauf u. s. w., sondern die ihm nur erlaubt, von Gehirn, Herz, Blutumlauf lediglich als vom Inhalt gewisser Hülfsvorstellungen zu reden, die er sich zum Zweck der Zurechtlegung gewisser Erfahrungen bilden müsse, die also nur als ein in ihm hier und da auftauchender Vorstellungsinhalt existiren? Müßte nicht auf Grundlage des Positivismus die Naturwissenschaft überhaupt zu einer Beschreibung des individuellen Wahrnehmungs-Wirrwarrs unter Hinzufügung wunderlich spielerischer Vorstellungskombinationen, also zu einer wahren Spottgeburt herabsinken?

Dennoch hat sich ein angesehener Physiker, E. Mach, rückhaltlos zum Positivismus bekannt. Seine nach vielen Seiten hin bemerkenswerte Schrift „Beiträge zur Analyse der Empfindungen" (Jena 1886) enthält im ersten und letzten Abschnitt die Grundzüge einer in hohem Grad folgerichtigen positivistischen Erkenntnistheorie. Es findet sich hier ausführlicher dargelegt, was Mach schon in dem Werk „Die Mechanik in ihrer Entwicklung" (Leipzig 1889) in gedrängter Form ausgesprochen hat (S. 452 ff.). Wir hören von ihm: die Welt besteht nur aus unsern Empfindungen (Beiträge S. 8); die ganze innere und äußere Welt setzt sich aus einer geringen Zahl von gleichartigen Elementen zusammen, die man Empfindungen nennt (a. a. O. S. 16; vgl. S. 141; Mechanik S. 454); das Ich kann in einer solchen Erweiterung aufgefaßt werden, daß es schließlich die ganze Welt umfaßt (Beiträge S. 9).

Ja, Mach scheint so weit wie Schubert-Soldern und Keibel zu gehen, wenn er sagt, daß die Vorstellung, die wir uns von den Empfindungen und Gedanken anderer Menschen machen, nur einen „ökonomischen Wert", nur die Bedeutung einer vorstellungsmäßigen Ausfüllung unserer Erfahrungslücken besitze (Mechanik, S. 463). Es gilt sonach gegen Mach in der Hauptsache alles, was ich gegen Keibel und Schubert-Soldern gesagt habe.

Sehen wir nun zu, mit welcher Folgerichtigkeit Mach diesen Subjektivismus auf die Gestaltung der Naturwissenschaften anwendet. Ohne Schwanken steht ihm fest, daß die „Körper" nur „Gedankensymbole für Empfindungskomplexe" sind (Beiträge, S. 20). Wie das Ich nur eine „ideelle denkökonomische Einheit" ist, zu deren Annahme uns die Empfindungen aus praktischen Bedürfnissen veranlassen (a. a. O. S. 17), so schieben wir der Vereinfachung halber in die Empfindungskomplexe bleibende Kerne, die „Körper", hinein, die demnach auch nichts weiter sind als „Notbehelfe zur vorläufigen Orientirung und für bestimmte praktische Zwecke" (a. a. O. S. 9). So sind natürlich auch die Moleküle und Atome nur „ökonomische Symbolisirungen der Welt der Erfahrung", ähnlich den Symbolen der Algebra (a. a. O. S. 142 f.). Ja, er stellt eine Physik „ohne Zuhülfenahme der künstlichen Atomentheorie" als Ideal hin (Mechanik, S. 469). Demselben Schicksal verfällt die bedingungslose Beständigkeit der chemischen Elemente (Beiträge, S. 155. 157). Vollständige Nachbildung der sinnlichen Thatsachen ist das Ziel der Physik, die Atome, Kräfte, Gesetze hingegen sind nur die Mittel, welche uns jene Nachbildung erleichtern (a. a. O. S. 144). Mach, der sich „von den herkömmlichen intellektuellen Mitteln der Physik nicht mehr imponiren läßt" (a. a. O. S. 142), geht hiernach soweit, daß er auch die naturwissenschaftlichen Gesetze für bloße Erleichterungs- oder Hülfsvorstellungen zum behuf bequemerer Beschreibung der sinnlichen Wahrnehmungsinhalte ansieht.

11. Wodurch verhüllt sich nun für den Verfasser die Einsicht, daß auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage sich geradezu die Aufhebung jeder Naturwissenschaft ergeben müßte? Erstlich

durch seinen Mangel an Folgerichtigkeit. Im Widerspruch mit seinen grundsätzlichsten Aufstellungen erkennt er der „Beständigkeit der Verbindung oder Beziehung", deren begrifflicher Ausdruck eben das „Gesetz" ist, objektive Gültigkeit zu (S. 157 f.). Jeder Blick auf seine Wahrnehmungen indessen hätte ihn darüber belehren können, daß die sinnlichen Thatsachen ohne transsubjektive Ergänzung ein zerrissenes Chaos bilden, innerhalb dessen eine Beständigkeit der Beziehungen nirgends zu finden ist.*) Hätte Mach auf diesen Charakter der Wahrnehmungen seine Aufmerksamkeit gelenkt, so wäre es ihm vielleicht fraglich geworden, ob auf Grund seiner Allempfindungslehre = Lehre Naturwissenschaft möglich sei.

Auch sonst muß man sich den Mangel an Folgerichtigkeit vor Augen halten, wenn man es sich erklären will, wie es möglich sei, daß eine so unhaltbare Ansicht von so kritischen Denkern vertreten werden könne. Soeben haben sie noch allem, was gesunder Verstand und Erfahrungswissenschaft bisher angenommen haben, in kaum steigerungsfähigem Radikalismus den Krieg erklärt, und schon hört man sie sprechen, als ob der altmodische Glaube an ein überempirisches Erkennen noch zu Recht bestünde. Shute z. B. betrachtet es als ein, solange Menschen auf der Erde existiren, allgemein gültiges, ausnahmsloses Naturgesetz, daß sich der Mensch überall, wenn er am Leben bleiben will, mit seinen Erwartungen den Verhältnissen „anpaßt" (S. 25. 42 f. 114. 173 u. s. w.) Diese Wahrheit bildet, wie wir in dem folgenden Artikel sehen werden, die Voraussetzung seiner Erkenntnistheorie. Wie kann aber jemand die Zustimmung zu jenem Satze verlangen, der alles logisch berechtigte Erkennen der Zukunft, alle strenge Naturgesetzlichkeit, alle Gleichförmigkeit des Naturgeschehens leugnet oder bezweifelt? Shute dürfte die Anpassung der Erwartungen der Menschen an die Verhältnisse (also die Grundlage seiner Erkenntnistheorie) nur als Inhalt eines von ihm gehegten Gefühls subjektiver „Erwartung" hinstellen!**)

*) Vergl. mein Buch „Erfahrung und Denken", S. 97 ff.

**) Was Shute gegen diesen von ihm vorausgesehenen Einwand Seite 266 ff. vorbringt, ist doch eine allzu bequeme Ausflucht. Übrigens nicht ein-

Nicht weniger stark ist der Abfall von den positivistischen Grundsätzen bei Avenarius. Die Wissenschaft soll nichts als die reine, durch Tilgung alles Hineingedachten entmischte Erfahrung zur Darstellung bringen (Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzipe des kleinsten Kraftmaßes, S. 28). Dabei aber führt er den Leser durch seine Lehren von der Bewegung als der Form des Seins, von der Koordination der Bewegungen und Empfindungen und von der Selbstdifferenzirung der Urempfindung (S. 60 f. 64 f.) wie der erste beste Metaphysiker weit in das Unerfahrbare hinein.*) Und in einer Abhandlung von J. Petzoldt, einem Anhänger von Avenarius, heißt es zuerst so deutlich als möglich, daß das Denken mit seinen Zumischungen zur reinen Erfahrung „keine Erweiterung seiner theoretischen Kenntnis des Seienden" beabsichtige; bald darauf aber mutet er dem Leser zu, ihm zu glauben, daß in aller Natur notwendig ein Prinzip der Tendenz zur Stabilität, ein Prinzip zur zweckmäßigen Verwendung der Kräfte, ein Prinzip der größten Harmonie und dgl. herrsche („Zu Richard Avenarius' Prinzip des kleinsten Kraftmaßes und zum Begriff der Philosophie"; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, Bd. XI (1887), S. 182. 189). Dieses Geraten in die Geleise der verspotteten Transscendenz ist für die positivistische Denkweise typisch.

Zu dem Mangel an Folgerichtigkeit gesellt sich noch ein Zweites, wodurch sich für Mach der mit der Naturwissenschaft unverträgliche Charakter seines Standpunktes verbirgt. Schon aus den vorhin erwähnten Stellen seines Buches geht hervor, daß er ganz besonderes Gewicht darauf legt, daß die naturwissenschaftlichen Hülfsvorstellungen praktischen Bedürfnissen dienen. Hierbei denkt er sicherlich nicht zum wenigsten daran, daß es auf Grund der Hülfsvorstellungen möglich wird, zukünftige Erscheinungsreihen

mal „geschichtliche Thatsachen" dürfte er heranziehen; sondern er dürfte sich immer nur auf seinen eigenen individuellen Erfahrungskreis berufen. Was die Einsicht in die Notwendigkeit solipsistischer Folgerungen betrifft, so ist Shute gegenüber Keibel und Schubert-Soldern ein naiver Realist.

*) Vgl. die Kritik des Standpunktes von Avenarius, die ich in meinem Buche über Kants Erkenntnistheorie S. 263 ff. gegeben hat.

genau vorherzubestimmen. In der That bleibt den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, auch wenn man ihren transsubjektiven Gehalt durchweg im Sinne von Hülfsvorstellungen deutet, der Nutzen für Vorausbestimmung des Naturgeschehens ungeschmälert erhalten. Mir scheint nun der Hinblick auf diesen Nutzen nicht nur bei Mach, sondern auch bei andern Positivisten der Einsicht in die Unhaltbarkeit ihrer Auffassung als eines der hauptsächlichsten Hindernisse im Wege zu stehen. Der Verlust des transsubjektiven Gehaltes scheint wenig zu besagen, wenn doch die Brauchbarkeit für das Berechnen der Zukunft bestehen bleibt. Diese Brauchbarkeit ist es auch, was die Positivisten unwillkürlich veranlaßt, die wissenschaftlichen Begriffe mit Vorliebe als Mittel für das Bestimmen der Zukunft zu betrachten und ihre Bedeutung für die Erkenntnis der Vergangenheit zu vernachlässigen. Dies tritt z. B. zu Tage, wo Hume die Kausalität als einen auf Gewohnheit beruhenden Glauben erörtert. Eine der kostbarsten Wendungen indessen, die auf Grund dieser Neigung entstanden sind, ist es, wenn Shute die allgemeineren Naturgesetze, wie das Gesetz der Schwere, lediglich als „erfüllte Prophezeiungen" betrachtet (S. 232).

So sehr nun auch jene Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Hülfsvorstellungen die Unhaltbarkeit des positivistischen Standpunkts zu verdecken geeignet ist, so kann doch davon keine Rede sein, daß in jener Brauchbarkeit eine Rechtfertigung der Auffassung läge, die alle transsubjektive Erkenntnis zu Hülfsvorstellungen herabsetzt. Im Gegenteil läßt sich die Thatsache, daß auf Grund gewisser Vorstellungsverbindungen das zukünftige Naturgeschehen genau vorhergesagt werden kann, nur unter der Voraussetzung verstehen, daß dieses Naturgeschehen zu einer Wirklichkeit in Beziehung stehe, die entweder dem Inhalt jener Vorstellungen gleicht oder ihnen doch derart entspricht, daß diese als die durchgängigen gesetzmäßigen Stellvertreter, als die genauen Zeichen der — in diesem Falle unbekannt bleibenden — Wirklichkeit gelten können. Wenn den Vorstellungen, aus denen das naturwissenschaftliche Vorausberechnen besteht, gar nichts außerhalb des berechnenden Bewußtseins entsprechen soll, so wird die Übereinstimmung zwischen den

Ergebniſſen des Vorausberechnens und den ſpäter eintretenden Erſcheinungen zum reinen Wunder. Warum iſt es dann nicht möglich, lediglich aus den Merkmalen der vorliegenden Erſcheinungen das zukünftige Geſchehen vorherzuſagen? Warum muß unſer Vorſtellen zu dieſem Zweck zuvor die Erſcheinungen in eine davon grundverſchiedene Welt (etwa in die Bewegungsvorgänge, die dem Schall oder Licht zu Grunde liegen) umwandeln? Der Poſitivismus führt nach dieſer Seite zum Wunderglauben.

12. Indeſſen nicht nur in der Brauchbarkeit der naturwiſſenſchaftlichen Begriffe für das Vorausbeſtimmen der Erſcheinungen liegt ein ſcheinbarer Anhaltspunkt für die poſitiviſtiſche Lehre von den Hülfsvorſtellungen, ſondern auch in dem Gebrauch, den gerade die Naturwiſſenſchaft in bedeutendem Maße von den Hülfsvorſtellungen macht. In den verſchiedenſten naturwiſſenſchaftlichen Unterſuchungen bilden Hülfsvorſtellungen ganz unentbehrliche Glieder. Da nun dieſelben inſofern rein ſubjektiver Natur ſind, als ihr Inhalt nicht den Anſpruch auf eine entſprechende Exiſtenz in der Außenwelt erhebt, ſo kann ſich leicht die irrige Meinung damit verknüpfen, daß das naturwiſſenſchaftliche Erkennen auf den Gebieten, wo ſie verwendet werden, überhaupt von aller Beziehung zur Außenwelt abſehe. Dann aber kann der poſitiviſtiſche Erkenntnistheoretiker leicht dazu kommen, zu ſagen, daß er nichts anderes thue, als daß er den Sinn, in welchem die Naturwiſſenſchaft ihre Hülfsvorſtellungen nimmt, auf ſämtliche Vorſtellungen ausdehne, durch die etwas zu den Thatſachen der unmittelbaren Erfahrung hinzugedacht werde. Es wird daher gut ſein, feſtzuſtellen, daß die Naturwiſſenſchaften die Hülfsvorſtellungen in einer weſentlich anderen Bedeutung verwenden als die poſitiviſtiſchen Erkenntnistheoretiker.

Wenn ſich der Phyſiker verſchiedene Elektrizitätserſcheinungen durch die bekannte Annahme von einer poſitiven und einer negativen elektriſchen Flüſſigkeit zurechtlegt, ſo bildet er ſich eine Hülfsvorſtellung. Indem er ſich etwa vorſtellt, daß in einem guten Leiter bei der Annäherung eines poſitiv geladenen Körpers ſich die beiden Elektrizitäten ſcheiden, daß ſich die negative elektriſche Flüſſigkeit nach derjenigen Seite hinbegiebt, die dem poſitiv ge-

ladenen Körper zugewandt ist u. s. w., so weiß er, daß in dem Dinge der Außenwelt, welches seiner Wahrnehmung von dem Leiter entspricht, nichts vor sich geht, was dem Inhalt jener Vorstellung ganz oder auch nur in der Hauptsache gliche. Allein auf der andern Seite verbindet sich dem Physiker mit jener Hülfsvorstellung keineswegs der Gedanke, daß in der Außenwelt überhaupt nichts den wahrgenommenen Erscheinungen der Elektrizität zu Grunde liege. Vielmehr ist jener Hülfsvorstellung — wenn dies auch stillschweigend geschieht — der Nebengedanke hinzugesellt, daß ihr Inhalt stellvertretend stehe für die noch nicht genau erschlossenen transsubjektiven Vorgänge, die den Elektrizitätserscheinungen entsprechen, und daß es Aufgabe der Naturforschung sei, dieser transsubjektiven Grundlage der Elektrizität so nahe als möglich zu kommen. Übrigens sind diese transsubjektiven Vorgänge nicht gänzlich unbekannt; denn von allem andern abgesehen, erblickt der Naturforscher in ihnen ohne Zweifel gesetzmäßig geordnete Bewegungsvorgänge, welche die nur abgerissen und bruchstückweise in unsere Sinne fallenden elektrischen Thatsachen lückenlos mit einander verbinden. So ist also jene Hülfsvorstellung Stellvertreter nicht eines gänzlich unbekannten x, sondern der unbekannten näheren Eigenschaften eines in gewissen einfachsten Grundzügen als feststehend zu erachtenden Transsubjektiven.

In einem ähnlichen Sinn wird man den Atombegriff als Hülfsvorstellung bezeichnen dürfen — vorausgesetzt, daß man ihn überhaupt zu den Hülfsvorstellungen rechnet und ihn nicht lieber als Hypothese über den Aufbau der Materie ansieht. Die Hypothese nämlich schließt die Überzeugung ein, daß wahrscheinlicher oder doch möglicher Weise die Wirklichkeit dem vorgestellten Inhalt entspricht. Mit der Hülfsvorstellung dagegen ist der Sinn verbunden, daß es in der Wirklichkeit etwas ihrem Inhalt Entsprechendes nicht giebt. Man darf daher Hülfsvorstellung und Hypothese nicht mit einander vermischen.

Von anderer Art sind die Hülfsvorstellungen, wo z. B. die Mechanik von absolut starren Körpern spricht, die Hydrostatik Flüssigkeiten als unzusammendrückbar betrachtet, die Elektrizitäts-

lehre der Mechanik den Begriff der Arbeit für die Messung der elektrischen Zustände entnimmt, die Meteorologie der Darstellung der empirischen Regelmäßigkeit im zeitlichen Verlauf oder in der räumlichen Verteilung gewisser Witterungserscheinungen ideale Mittelwerte zu Grunde legt, u. s. w. Es werden eben zwei Arten von Hülfsvorstellungen zu unterscheiden sein. Die einen wollen Ergebnisse der Untersuchung ausdrücken, freilich nur in vorläufiger Weise, in der Form der Stellvertretung. Bei den andern dagegen handelt es sich um vorübergehend eingeführte Hülfsmittel der Untersuchung. Im ersteren Falle sieht sich das Denken infolge des Kausalitätsbedürfnisses zu gewissen Annahmen genötigt; die Hülfsvorstellungen sind hier Erklärungen, die sich dem Denken bei dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft als notwendig aufdrängen oder doch nahelegen. Die zweite Art dagegen besteht in willkürlichen Annahmen. Die hierher gehörigen Begriffe sind keine Ergebnisse des Kausalitätsbedürfnisses, sie antworten nicht auf die Frage: warum?, sie wollen auch nicht einmal als vorläufige Erklärungen angesehen werden. Wenn sich die Wissenschaft solcher Vorstellungen dennoch bedient, so geschieht dies darum, weil die Untersuchung mittels ihrer den in Frage kommenden Gegenständen einfacher, bequemer und erfolgreicher beikommt als ohne sie. Sodann aber sind diese Hülfsbegriffe so gewählt, daß durch ihre subjektiven Bestandteile ein fälschender Einfluß auf den Inhalt der Ergebnisse entweder gar nicht oder nur in unerheblichem Grade ausgeübt wird.

Es leuchtet ein, daß die naturwissenschaftlichen Hülfsvorstellungen der positivistischen Ansicht nicht zur Stütze dienen können. Diese will durch die Umwandlung der Denkergebnisse in Hülfsvorstellungen das Transsubjektive in jeder Hinsicht beseitigen. Im Gegensatz hierzu wollen die naturwissenschaftlichen Hülfsbegriffe der ersten Art ausdrücklich eine Stellvertretung für anzustrebende transsubjektive Erkenntnisse sein. Was nun gar die Hülfsvorstellungen der zweiten Art anlangt, so stehen diese zu der Frage, in welchem Verhältnis zum Transsubjektiven die Ergebnisse stehen, für die sie verwendet werden, überhaupt in keiner Beziehung.

Mit den angegebenen beiden Arten dürften überhaupt die wissenschaftlichen Hülfsvorstellungen, soweit sie berechtigter Natur sind, erschöpfend eingeteilt sein.

13. Wie soll man es sich nun psychologisch erklären, daß diese äußerste Zuspitzung des Positivismus, die Auflösung aller Denkvorgänge in Hülfsvorstellungen, in die Überzeugung so zahlreicher Forscher Eingang finden konnte? Drei unterstützende Umstände sind uns schon begegnet: erstlich die bei aller Folgerichtigkeit sich doch immer noch einschleichenden transsubjektiven Elemente; zweitens der Umstand, daß die Brauchbarkeit der naturwissenschaftlichen Begriffe für das Vorausbestimmen auch bei ihrer Umwandlung in Hülfsvorstellungen keinen Abbruch erleidet, und drittens der ausgedehnte Gebrauch, den die Naturwissenschaft von den Hülfsbegriffen in berechtigtem Sinne macht.

Fragen wir dagegen nach den hervorbringenden Ursachen, so werden wir auf die beiden unbestreitbaren Thatsachen gewiesen, daß die transsubjektive Gültigkeit des Denkens mit schwerwiegenden erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten verbunden ist, und daß das Erkennen durch die Verwertung des Denkens in diesem Sinn in vielen Gebieten zu mehr oder weniger unsicheren und bestrittenen Ergebnissen gelangt. Daher kann sich leicht die Meinung bilden, es werde für das ganze Geschäft des Erkennens ersprießlich sein, wenn man das Denken als ein transsubjektives Gewißheitsprinzip überhaupt aufgebe. Müßten doch dann die Schwierigkeiten und Unsicherheiten des Erkennens auf ein geringes Maß herabsinken! Diese Meinung kann sich um so mehr nahelegen, als anderseits das Erfahrungsprinzip, solange man es unvermischt anwendet, den höchsten Grad von Bestimmtheit, Klarheit und Unzweideutigkeit darbietet. Es erscheint daher verlockend, sich ausschließlich der Führung der reinen Erfahrung anzuvertrauen.

Doch hierzu gesellen sich noch verschiedene andere Triebfedern. Unsere Positivisten fühlen sich als endgültige Vollender einer langen philosophischen Entwicklungsreihe. Von Locke angefangen wurde ein Stück der transsubjektiven Welt nach dem andern eingerissen; die englische Philosophie wurde immer phänomenalistischer und

subjektivistischer. Dann griff Kant in die Bewegung ein, der — wenn auch unter andern Gesichtspunkten und nicht so folgerichtig wie Hume — ebenfalls den Gegenstand alles Erkennens auf das Feld der Bewußtseinsvorgänge einschränkte. Und nun verbanden sich in Deutschland Kantische und Humesche Einflüsse, um eine Richtung zu erzeugen, die ihr einziges Ziel in die Herausschälung der nackten Erfahrung, in die Bekämpfuung aller Bewußtseinsüberschreitung setzt. Wenn David Strauß zum Schluß seiner „Glaubenslehre" das metaphysische Jenseits als den eigentlichen Feind der spekulativen Philosophie bezeichnete, so ist es jetzt das erkenntnistheoretische Jenseits, das in allen Gestalten und Verhüllungen ausgerottet werden soll. Der gegenwärtige Positivismus spürt sich unter dem unwiderstehlich nach vorwärts treibenden geschichtlichen Druck des empiristischen und phänomenalistischen Radikalismus. Ist eine einseitige Idee, die etwas Klärendes und Vereinfachendes hat, einmal ins Rollen gebracht, so reißt sie die empfänglichen Köpfe zu immer größerer Einseitigkeit weiter. Es verhält sich hiermit ähnlich wie mit dem politischen Radikalismus.

Indessen die Betrachtung der vergangenen Entwicklung, als deren Endglied man sich fühlt, würde nicht in diesem Grade weiterdrängend wirken, wenn nicht dem menschlichen Gemüte eine Sucht nach dem Abstrakten, allzu Einfachen, allzu Klaren innewohnte. Durch den Positivismus werden alle Rätsel und Geheimnisse, die bisher Gemüt und Verstand der Menschen quälten, mit einem Schlage beseitigt, ganze große Gebiete von Fragen fallen einfach weg, das Warum, Woher, Wozu verliert allen ernsthaften, weiterreichenden Sinn. Kopf und Herz fühlen sich mit einem Mal von einer unsäglichen Bürde befreit. Besteht doch nun die Welt nur aus Thatsachen, aus platten, flächenhaften Thatsachen ohne Darüber und Dahinten! Laßt uns also rein in den Thatsachen aufgehen! Laßt uns nicht mehr verlangen, als ein Durchgangspunkt von Thatsachen zu sein! Es kommt dabei freilich die äußerste Trivialisirung des Erkennens und Lebens heraus. Mit den Rätseln und Abgründen ist auch alle Tiefe, aller Zusammenhang, alle Einheit aus der Welt verschwunden. Doch was liegt daran? Sind wir

doch ein für allemal alle unbequemen Fragen und — vor allem auch — den ganzen Spuk der höheren Mächte und inneren Werte los!

Und hiermit komme ich noch auf einen weiteren Punkt. Es ist das moderne Streben nach möglichster Beseitigung aller Autorität, was sich auch in dem gegenwärtigen Positivismus zum Ausdruck bringt. Der Mensch will um keinen Preis etwas über sich haben, keine objektiven Werte und Ideale, sogar keine Gesetze und Erkenntnisnormen. Die Welt erscheint als sinnlose Ansammlung anarchischer Thatsachenelemente. Ich weiß wohl, daß der Positivismus manchen gerade darum, weil er das Individuum in allen Stücken auf sich selbst zurückweist, als wahrhaft männliche Lebensauffassung und als Beweis reifer Verzichtleistung auf trügerische Ideale erscheint. Man kann ihm, unter Verkennung seines Wesens, diese tapfere Seite abgewinnen. Doch liegt hierin kein Widerspruch zu dem vorhin Behaupteten. Denn meine Aufstellung geht ja nicht dahin, daß alle Vertreter des Positivismus mit den Bestrebungen nach möglichster Loslösung des Ich aus den Ordnungen des „objektiven Geistes" einverstanden sind und diese Bestrebungen mit Bewußtsein auf das Gebiet der Erkenntnistheorie übertragen. Hier ist nur die Rede von einem thatsächlichen Einfluß, der, auch ohne daß der Einzelne davon weiß, vorhanden sein kann. Und in diesem Sinne darf ich sagen: das gegenwärtige Überhandnehmen des Positivismus hängt mit der Zunahme des modernen Strebens zusammen, das durch objektive Normen gebundene Ich in ein Willkür-Ich zu verwandeln.

Wenn ich diesen ursachlichen Zusammenhang in dem dargelegten Sinne nehme, so verträgt sich damit auch die Thatsache, daß manche Positivisten, wie Kaftan, Uphues, Shute, die Untergrabung des wissenschaftliches Erkennens dazu benützen, um für ihr supranaturalistisches Christentum vollkommen freien Spielraum zu haben. Diese Seite des Positivismus wird im zweiten Artikel berücksichtigt werden.

14. Jetzt habe ich noch den oben (S. 45 f.) verschobenen Nachweis für die Behauptung zu führen, daß der Positivismus die

Entstellung der seelischen Vorgänge bei Beschreibung derselben begünstigt.

Einer der merkwürdigsten und charakteristischesten Belege ist die Zergliederung, die Schubert-Soldern von dem Vorgang der Erinnerung giebt (Reproduktion, Gefühl und Wille, S. 3 ff.). Die Erinnerung besteht in einer eigentümlichen Beziehung der gegenwärtigen Vorstellung auf die Vergangenheit. Nun aber wird es dem Verfasser bei der Vorstellung vom Vergangenen nicht geheuer; denn diese Vorstellung weist in ihrer Geltung über den gegenwärtigen Bewußtseinszustand hinaus, sie ähnelt also dem verhaßten Transsubjektiven. Darum bemüht er sich, aus der Vorstellung vom Vergangenen die Beziehung auf das jenseits des gegenwärtigen Bewußtseins gelegene Vergangene zu eliminiren. Es ist das Gegenstück zu der Behandlung, die Shute der Vorstellung von der Zukunft widerfahren läßt (vgl. S. 43). Dem Positivisten ist alles, was nicht unmittelbare Gegenwart ist, unfaßbar.

Schubert-Soldern sagt: „Die Vergangenheit ist eine Zeitbeziehung in der Gegenwart"; „das Vergangene kann nur vergangen sein, insofern wir es jetzt vorstellen oder wahrnehmen" (S. 8). Und so macht er allen Ernstes den Versuch, die Vorstellung vom Vergangenen so zu beschreiben, daß dabei die Beziehung auf das Vergangene als auf ein Jenseits des gegenwärtigen Bewußtseins beseitigt sein soll. Was geht also nach seiner Ansicht in meinem Bewußtsein vor, wenn ich heute die Vorstellung von der gestern gesehenen Gegend habe? Er beschreibt diesen Vorgang als eine eigentümliche Verdoppelung der Vorstellung von der Gegend. Ich habe jetzt — so sagt er — eine Vorstellung a b c und gleichzeitig habe ich eine sehr ähnliche Vorstellung A B C, und ich stelle mir diese ähnliche Vorstellung als vergangen vor inbezug auf die erstere (S. 9 f.).

Der Verfasser scheint mir hiermit ins Gebiet der Dichtung hinüberzuschweifen. Wenn ich mir die gestrige Gegend heute in Erinnerung bringe, so finde ich nur eine einzige Vorstellung von der Gegend in mir. Nur in einem Bilde treten vor mein inneres Auge das enge Thal, die zackigen Berge u. s. w. An diesen Vor-

stellungsinhalt aber knüpft sich eine eigentümliche unmittelbare Gewißheit: die Gewißheit nämlich, daß dieser Vorstellungsinhalt in gewissen bestimmt angebbaren Stücken einen gleichen*) Wahrnehmungsinhalt, der gestern in meinem Bewußtsein vorhanden war, bedeute. Diese Gewißheit der Abbildlichkeit, dieses Bewußtsein der Stellvertretung für ein Vergangenes ist es, was sich in der Erinnerung an den gegenwärtigen Vorstellungsinhalt unabtrennlich knüpft. Diese Gewißheit der Abbildlichkeit besteht nun nicht etwa in Beziehung auf eine gleichzeitig vorhandene sehr ähnliche urbildliche Vorstellung derselben Gegend; von einem für sich bestehenden ähnlichen oder gleichen Urbild ist überhaupt nichts in mir zu finden. Sondern die Gewißheit der Abbildlichkeit hat ihr unvergleichlich Eigenartiges eben darin, daß bestimmte Züge an dem gegenwärtigen Vorstellungsinhalt unmittelbar die Bedeutung haben, in der Vergangenheit vorhanden gewesen zu sein. Die vergangene Vorstellung existirt gegenwärtig nicht anders in meinem Bewußtsein als so, daß der gegewärtige Vorstellungsinhalt unmittelbar an sich selbst das entsprechende Vergangene vertritt und ausdrückt. In dem Vorgang der Erinnerung bedeutet der gegenwärtige Vorstellungsinhalt überhaupt nicht sich selbst, er spricht nicht sich selbst als diesen jetzigen intersubjektiven Vorgang aus, sondern das in bestimmten Stücken gleiche Vergangene.

Allerdings bin ich imstande, mir vorzustellen, daß die ursprüngliche Wahrnehmung sich durch Deutlichkeit, Eindringlichkeit u. s. w. von meinem jetzigen Erinnerungsbilde ähnlich unterscheide, wie

*) Ich rede von einem gleichen, nicht bloß ähnlichen Inhalt. Ich weiß, daß das enge Thal, die schneebedeckten zackigen Berge, der schäumende grüne Bach und viele andere sich unzweideutig namhaft machen lassende Stücke meiner gegenwärtigen Vorstellung in dieser ihrer Bestimmtheit gestern von mir gesehen wurden. Zwar weiß ich nicht zu sagen, wie breit das Thal ist, wie hoch die Berge sind und dgl.; allein mein Erinnerungsbild erhebt auch gar nicht den Anspruch, mit diesen Einzelheiten das Vergangene bedeuten zu wollen. Soweit dagegen das Erinnerungsbild Erinnerungsbild sein will, will es das Vergangene genau, nicht bloß ähnlich, wiedergeben. Etwas anderes ist es natürlich, wenn ich selbst meine Erinnerung als dunkel und ungewiß bezeichne.

meine gegenwärtigen Wahrnehmungen sich von ihm unterscheiden. Allein damit stelle ich nicht ein zweites Bild neben das erste, sondern ich bringe an das Erinnerungsbild nur den unbestimmten Gedanken heran, daß dasselbe nach gewissen Richtungen umzubilden sein würde, wenn es der ursprünglichen Wahrnehmung gleich werden wollte. Außerdem aber ist dieser Gedanke schon eine weitere Ausführung der bereits vorhandenen Erinnerung, nicht aber, wie es die ähnliche Vorstellung A B C beim Verfasser sein soll, eine Voraussetzung derselben.

Eine eindringendere Zergliederung des Vorganges der Erinnerung würde mich an diesem Orte zu sehr ins Weite führen. Für mich bleibt die Hauptsache, daß jene zwei neben einander vorhandenen und einander ähnlichen Vorstellungsinhalte als Voraussetzungen für das Zustandekommen der Erinnerung von Schubert-Soldern in seiner Verlegenheit, sich mit dem Begriff der Vergangenheit abzufinden, in das Bewußtsein hineingedichtet werden.

Doch damit ist die Verwirrung noch nicht zu Ende. Schubert-Soldern will die Erinnerung nicht nur in die Gegenwart hineinzwängen, sondern er zieht auch die Vorstellung der Zukunft herbei, nur um der mißlichen Vergangenheit auszuweichen. Er erklärt: die Vorstellungen heißen Reproduktionen „nicht inbezug auf die thatsächlich vergangenen Wahrnehmungen, sondern inbezug auf ihre künftige Wahrnehmbarkeit“ (S. 3). „Die Reproduktion ist daher Reproduktion, insofern als ihr Inhalt als in der Zukunft wahrnehmbar gedacht wird“ (S. 7). Also: A war die Wahrnehmung von dem Tode meines Freundes, a ist die reproduzirte Vorstellung davon. Nach Schubert-Soldern soll nun die Vorstellung a ihr Wesentliches in dem Gedanken an die künftige Wahrnehmbarkeit vom Tode meines Freundes haben!

Doch weiter! Nach dem Verfasser soll das einmalige Vorausgehen der Wahrnehmung A nicht genügen, damit mir die Vorstellung a als Erinnerungsbild von A zum Bewußtsein komme. Dies soll erst dadurch möglich sein, daß mir eine zweite, dem a ähnliche Wahrnehmung A_1 zuteil werde (S. 4f.)! Mir scheint dagegen, daß, wenn an dem a noch nichts von Erinnerung haftet

und mir die Wahrnehmung A_1 begegnet, der einzig mögliche Erfolg nicht in einer Erinnerung, sondern in einem Gefühl der Überraschung über das Eintreten einer meiner Vorstellung gleichenden Wahrnehmung sein werde. Ist die Erinnerung nicht schon an dem a vorhanden, so wird weder das Auftreten von A_1, noch von andern gleichzeitigen Wahrnehmungen die Erinnerung an A hervorbringen können. Der Verfasser verwechselt den Nebenumstand, daß mir der allgemeine Unterschied zwischen Erinnerungsbildern und ursprünglichen Wahrnehmungen durch die Vergleichung deutlich wird, die ich zwischen dem Erinnerungsbild und beliebigen gleichzeitigen Wahrnehmungen anstellen kann, mit der Hauptsache, die eben darin besteht, daß mir Vorstellungen als unmittelbar die Vergangenheit bedeutend zu teil werden.

Um nun aber die Erinnerung dennoch, nachdem sie auf diese Weise verflüchtigt ist, scheinbar zu retten, wendet Schubert-Soldern die Sache so, daß die Erinnerung auf einem Schluß beruhen soll, der sich an die Vergleichung der Vorstellungen mit den gegenwärtigen Wahrnehmungen knüpft (S. 6f.). Fürwahr eine sonderbare Beschreibung des Erinnerungsvorganges! Alle diese Verdrehtheiten stammen aber letztlich daher, daß die Beziehung auf das Vergangene als ein im gewissen Sinn Transsubjektives um jeden Preis aus der Erinnerung beseitigt werden soll.

Als weitere Beispiele von Entstellung seelischer Vorgänge bei Schubert-Soldern nenne ich die Zurückführung der Assoziation nach Ähnlichkeit und Kontrast auf die nach Gleichzeitigkeit (a. a. O. S. 26ff.) und die Beschreibung der Angewöhnung an das Unangenehme und des Ekels an der Lust (S. 65ff. 71f.).

Schließlich sei noch ein Beispiel aus Shutes Erkenntnistheorie herangezogen. Es soll der subjektive Vorgang bei der Gewißheit beschrieben werden. Als was spüren und erleben wir die Gewißheit? Das ist nun für Shute eine peinliche Sache. Denn die unbefangene Beschreibung dieses Vorgangs müßte zur Anerkennung des Bewußtseins der logischen Notwendigkeit, des sachlichen und daher über das eigene Bewußtsein hinausdrängenden Zwanges und dgl. führen. So kommt er denn auf den Ausweg, die Gewißheit

als „ein äußerst schnelles Fortschreiten von einer Wahrnehmung zu einer Vorstellung oder von einer Vorstellung zu einer Vorstellung“ zu schildern. Eine absolute Gewißheit kann es nicht geben, weil dann die Schnelligkeit des Fortschreitens absolut sein müßte. Gewißheit ist daher immer nur eine „sehr große“ Schnelligkeit des Übergehens, derart daß die Zeit zwischen den beiden Vorstellungen „unendlich klein“ wird und „unbemerkt“ bleibt. Je weniger schnell der Übergang ist, um so mehr sinkt die Gewißheit. Unter Zweifel versteht er den „langsamen und schwerfälligen Übergang des Geistes von einer Vorstellung zur andern“ (a. a. O. S. 114 f. 127).

Ich verstehe nicht, wie dergleichen ernsthaft behauptet werden kann. Oder sollte Herr Shute wirklich so seltsam organisirt sein, daß die Schnelligkeit in der Aufeinanderfolge seiner Vorstellungen für ihn einen Maßstab der Gewißheit abgiebt? Ich wenigstens erlebe es genug oft, daß mir ein Zweifel blitzschnell durch den Kopf fährt, und daß mir umgekehrt in langsamem, bedächtigem Übergang von einer Vorstellung zur andern unbedingte Gewißheit entspringt. Das allergewisseste Urteil kann sich in mir, wenn ich zerstreut bin, mit Stocken und Zögern abspielen; bin ich dagegen recht bei der Sache, so vermag ich dem Gegner meine Zweifel mit jener „elektrischen“ Geschwindigkeit entgegenzuhalten, die Shute als unzweideutiges Merkmal der Gewißheit ansieht (S. 117). Sollte Herr Shute dergleichen nie erlebt haben! Ehe ich mich zu dieser Annahme entschließe, glaube ich lieber, daß sich ihm vermöge seines Subjektivismus, der nichts von sachlichem Erkennen weiß, die Gewißheit unwillkürlich in solchen zufälligen Quark verzerrt.

Der zweite Artikel wird uns noch an manchen Belegen zeigen, wie es mit der psychologischen Beschreibung bei den Positivisten steht.

Basel, Februar 1889.

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas.

Von

Ludwig Busse.

V. Tractatus brevis.

Bereits im ersten Teile dieser Abhandlung, in welchem ich die Reihenfolge der Schriften Spinozas festzustellen versuchte, habe ich die Stellung dieses Traktats zu den übrigen Schriften im Allgemeinen angedeutet.*) Während die Dialoge nur eine Art Einleitung, die cogitata metaphysica eine Art Übergangsstadium sind, treten wir mit diesem Traktat in die eigentliche Philosophie Spinozas ein. Das eben macht diese Schrift so wichtig für die Entwicklung der Spinozischen Philosophie, daß Spinoza hier zum ersten Mal ein wirkliches, zusammenhängendes und umfassendes System aufstellt, hier zum ersten Mal seine Weltanschauung systematisch entwickelt. Und zwar geschieht dies, wie ich gegenüber denjenigen behaupte, welche den Traktat noch als im Geiste der Cartesianischen Weltanschauung geschrieben betrachten, in bewußtem Gegensatz zu Descartes, den er bekämpft, indem er die Unhaltbarkeit seiner Bestimmungen nachweist und die eigenen an deren Stelle setzt. Einige Bemerkungen über das Äußere des Traktats mögen dazu dienen, den Gang, den die Darstellung nehmen wird, vorzubereiten und anzudeuten.

Der Traktat zerfällt in zwei Hauptteile, von denen der erste, „von Gott" betitelt, die Metaphysik, der zweite, der die Überschrift trägt „Von den Menschen", die Psychologie und Erkenntnistheorie enthält. Eingefügt sind dem Traktat die oben erwähnten, früher verfaßten „Dialoge". Den Text begleiten eine Anzahl Zusätze, deren Abfassungszeit fraglich ist, deren Ächtheit im Allgemeinen aber feststeht. An den Traktat schließt sich ein Anhang, der gleichfalls aus zwei Teilen besteht. In nahem Zusammenhang mit ihm stehen auch eine Anzahl Briefe Spinoza's an seinen Freund Olden-

*) Bd. 90 Erstes Heft dieser Zeitschrift p. 56—75.

burg. Einem derselben beigefügt war eine Beilage, enthaltend die Grundsätze der Spinozischen Metaphysik in geometrischer Form. Dieselbe ist verloren gegangen, aber von Sigwart aus den Briefen rekonstruirt unter dem üblich gewordenen Namen „Beilage an Oldenburg“*).

Nach der Aufeinanderfolge dieser Schriften, wie ich dieselbe in meiner Abhandlung festzustellen versucht habe, gliedern sich die nachfolgenden Untersuchungen in folgende Abschnitte:

Tractatus brevis. I. Teil. (Metaphysik.)

Anhang. I. Teil. Beilage an Oldenburg. (Metaphysik.)

Tractatus brevis. II. Teil. (Psychologie und Erkenntnistheorie.)

Anhang. II. Teil, und die Zusätze. (Psychologie und Erkenntnistheorie.)

Tractatus brevis. I. Teil.

Die Metaphysik beginnt mit den Beweisen für das Dasein Gottes, die offenbar denen nachgebildet sind, welche Descartes in seinem „discours de la méthode“, in den „Meditationes de prima Philosophia“, und den „Principia Philosophiae“, besonders aber dem, den er in den „Responsiones ad secundas objectiones“ gegeben hatte. Man hat hierauf sehr viel Gewicht gelegt und daraus geschlossen, daß Spinoza, als er diese Beweise niederschrieb, noch ganz in der Cartesianischen Philosophie befangen gewesen sei. So urteilt Überweg;**) nicht ganz so Trendelenburg. Derselbe

*) Spinoza's neuentdeckter Traktat ꝛc. erläutert und in seiner Bedeutung für das Verständnis des Spinozismus untersucht von Chr. Sigwart. Gotha 1866. Vgl. den Exkurs pag. 135 ff.

**) Gesch. der Philos. 5. Aufl. 1880 pag. 74. „Ein vor der Kritik des Cartesius liegendes Stadium bezeichnet der Tractatus de Deo et homine“. In meiner Dissertation, deren gedruckter Teil (Berlin 1885) eben den tr. br. behandelt, hatte ich auch Sigwart als Vertreter dieser Auffassung genannt. In Folge einer brieflichen Mitteilung des Herrn Prof. Sigwart habe ich das als nicht zutreffend korrigirt. Ein Unterschied der Auffassung besteht indeß doch noch, indem ich der Ansicht, daß das erste Kapitel ganz cartesianisch sei und auf den Cartesianischen Gott gehe (Sigw. in s. Schrift 1866 p. 7: „Und wenn

sieht*) in dem zweiten Beweise a priori: „Die Essenzen der Dinge sind ewig", schon einen gewissen Gegensatz gegen Cartesius**). Sigwart meint, Spinoza sei in diesem Traktat erst zu seinen Anschauungen gekommen, indem er die Konsequenzen des Cartesius zog und seine eigenen ursprünglichen hinzunahm; mir steht es fest, daß Spinoza, als er den „tractatus brevis" schrieb, den Kampf mit der Cartesianischen Philosophie, namentlich Metaphysik, schon hinter sich hatte, und in dem Traktat zeigen wollte, daß Descartes' Anschauungen durch die eigenen korrigirt und ersetzt werden müßten, und daß die Schrift — der erste Teil wenigstens — in einem gewissen Gegensatz zu Descartes steht. Auch die Beweise für das Dasein Gottes sind nicht so unbedingt denen Descartes' nachgebildet, wie man meint. Spinoza bedient sich der Ausführungen Descartes' gerade so weit, als sie dazu dienen können, seinen Gott, d. h. den Deus sive natura zu erweisen; in den Anmerkungen weist er zudem immer darauf hin, worauf er eigentlich hinaus will. Ich finde in der Form der Spinozischen Beweisführung doch ganz andere Ziele und Absichten ausgedrückt, als bei Descartes; ein Unterschied der sich auch formell geltend macht. Um die Hauptdifferenz kurz vorauszuschicken: Bei Descartes stützt sich hier der ontologische, a priori'sche Beweis durchweg auf den psychologischen oder anthropologischen, a posteriori'schen Beweis, in den er zurückfällt. Bei Spinoza stützt sich umgekehrt der psychologische Beweis durchweg auf den ontologischen; dieser tritt, eigenartig geformt, in den Vordergrund.

Descartes hat den Beweis für das Dasein Gottes zu wiederholten Malen in seinen Werken entwickelt. In dem „discours de la méthode," 4. Teil***), hinkt der ontologische Beweis geradezu

wir jenes erste Kapitel lesen, glauben wir nicht Spinoza, sondern Cartesius zu hören"), welcher dann durch Vermittelung des Begriffes der Natur mit dem Substanzbegriff verschmolzen werde, nicht beipflichten kann, wie der Text dieser Abhandlung zeigt.

*) Hist. Beitr. z. Phil. Bd. III pag. 311.,

**) Tr. fügt hinzu: „Der Satz würde dem Leser unverständlich sein, wenn er sich nicht vielleicht an cog. met. I Kap. II erinnerte".

***) Discours de la méthode par Descartes, édition classique par E. Lefranc, Paris 1879 pag. 25, 26.

nach und wird von dem anthropologiſchen, an den er ſich anlehnt, völlig in den Schatten geſtellt. Von den Beweiſen in den „Meditationes“ iſt der in der dritten wieder anthropologiſch.*) Die fünfte Meditation ſtellt einen ontologiſchen Beweis auf**), der aber, wie man leicht ſieht, mehr anthropologiſch als ontologiſch iſt. Wie aus der Vorſtellung des Dreiecks folgt, das ſeine WW = 2 R ſind, wie mit der Vorſtellung des Berges unabtrennbar die des Thales verknüpft iſt, ſo auch mit der Vorſtellung Gottes die ſeiner Exiſtenz. Hier macht ſich nun Descartes ſelbſt den Einwurf, daß doch aus der Vorſtellung des Thales und Berges noch nicht folge, daß Berg und Thal realiter exiſtire: ebenſo folge aus der Vorſtellung Gottes, auch wenn die Vorſtellung ſeiner Exiſtenz notwendig damit verknüpft ſei, noch nicht ſeine reale, wirkliche Exiſtenz. Indem nun Descartes dieſen Einwand zu widerlegen ſucht, ſtützt er ſich wieder auf den anthropologiſchen Beweis. „Daraus“, ſagt er, „daß ich den Berg nicht ohne Thal denken kann“, folgt nicht, daß irgend wo ein Berg und Thal exiſtire, ſondern nur, daß Berg und Thal, mögen ſie nun exiſtiren oder nicht, von einander nicht getrennt werden können. Aber daraus, daß ich Gott nicht anders als exiſtirend denken kann, folgt, daß die Exiſtenz von Gott nicht zu trennen iſt, und daß er demnach wirklich exiſtirt, nicht weil mein Denken dies bewirkt oder irgend eine Nötigung irgend einer Sache auferlegt, ſondern im Gegenteil, weil die Notwendigkeit der Sache ſelbſt, nämlich die Exiſtenz Gottes mich beſtimmt, ſo zu denken und es mir nicht frei ſteht, Gott ohne Exiſtenz zu denken“.***) Der Kern des Beweiſes iſt alſo: Gott exiſtirt wirklich. Er hat mir die Vorſtellung ſeines Daſeins gegeben; und weil **er** mich **zwingt**, ihn als exiſtirend zu denken, **darum** kann ich gar nicht anders, als ihn ſo zu denken, und **deshalb** wieder bin ich berechtigt, aus dieſer Notwendigkeit, mit der ſich

*) Renati Descartes Meditationes de prima Philosophia herausgegeben von Dr. C. S. Barach, Wien 1866 pag. 18 ff.

**) ibid. pag. 41 ff.

***) Meditationes de prima Philosophia V. Barach pag. 44.

die Vorstellung der Existenz Gottes an die Vorstellung seines Wesens anschließt, auf das reale Dasein Gottes zu schließen. Ich fühle diese Notwendigkeit in mir; sie stammt nicht aus mir, sondern sie stammt aus Gott. Der ontologische Beweis erscheint hier also durchaus auf den anthropologischen gestützt. Und ganz das Gleiche zeigt sich in den „Principia Philosophiae", die den ontologischen Beweis zwar voranstellen, aber doch den anthropologischen zu Hülfe nehmen. Unter ihren Vorstellungen hat die Seele die Idee eines allerhöchsten, allmächtigen Wesens, und erkennt darin dessen Dasein nicht bloß als möglich oder zufällig, sondern als durchaus notwendig und ewig. Keine andere Vorstellung enthält diesen Charakter der Notwendigkeit, nur sie allein. Wenn nun Descartes aber hinzufügt*): „Magisque hoc credet (sc. ens summe perfectum existere), si attendat, nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat. Ex hoc enim intelliget, istam ideam entis summe perfecti **non esse a se effictam**, nec exhibere chimaericam quandam, sed veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur" — so macht sich darin doch wieder das oben geschilderte psychologische Moment geltend. Weil wir die Idee Gottes, und damit verknüpft die seiner Existenz haben; weil dies die einzige Idee ist, mit der wir die Existenz, hier aber auch notwendig verknüpfen **müssen**, so folgt, daß diese Idee nicht von uns erdacht, fingirt sein kann, sondern daß sie uns aufgenötigt, eingeprägt ist von dem allmächtigen Wesen selbst, das also existirt. Es liegt hier der richtige Gedanke zu Grunde, daß es ja nicht in unserem Belieben steht, Gott als daseiend zu denken oder nicht zu denken: in diesem Falle würde das Dasein Gottes ja von dem Begriff, den ich willkürlich bilde, abhängen, — sondern ich muß ihn so denken, und daß ich ihn nicht anders denken kann, als existirend, das beweist,

*) Principia Philosophiae T. I § XV.

daß Gott existirt.*) — Am nächsten steht den Ausführungen Spinoza's im „tract. brev." der Beweis, den Descartes in den „Resp. ad sec. obj. Rat. more geom. dispos." giebt. Indes verleugnet auch dieser Beweis den eigentlich a posteriori'schen Charakter nicht, wenn derselbe auch weniger hervortritt. Descartes formulirt den Beweis hier so: „Es ist dasselbe, zu sagen, daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe einer Sache enthalten ist, wie daß dies von derselben Sache wahr sei. Nun ist das notwendige Dasein in dem Begriff Gottes enthalten deshalb, weil Gott vollkommen ist (Ax. X.), also ist der Satz wahr, daß das notwendige Dasein in ihm ist, oder daß Gott existirt."

Hier wird die Vollkommenheit Gottes benutzt, um daraus die notwendige Existenz zu gewinnen; diese selbst aber ist durch den anthropologischen Beweis, daß die Idee eines allervollkommensten Wesens nur ein eben solches zur Ursache haben könne, sichergestellt, so daß also der ontologische, hier gegebene, jenen zur Voraussetzung hat. Dann aber folgert auch hier Descartes nicht direkt aus dem Begriffe die reale Existenz Gottes; sondern *weil schon feststeht, daß diese Nötigung, Gott als existirend zu denken, von einer formalen Ursache herrührt* (Ax. V.), kann man mit Recht aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf dessen Existenz schließen. Überall also stützt sich bei Descartes der ontologische Beweis auf den anthropologischen, psychologischen. Das **Ich**, welches sowohl **denkt**, als **ist**, wird benutzt, um den Übergang vom Denken zum Sein zu ermöglichen und zu vermitteln. Descartes hat auch diese Vermittelung sehr nötig, um den Zirkel zu verdecken, der darin liegt, daß Gott aus klaren Begriffen erkannt werden soll, die Wahrheit und Untrüglichkeit unserer Begriffe aber erst gesichert wird durch Gottes Güte und Wahrhaftigkeit. Er kann diesem Grundsatz zufolge gar keinen eigentlichen ontologischen Beweis geben — und so spielt denn der psychologische bei ihm die Hauptrolle.

*) Vgl. die Ausführung Kuno Fischer's, Gesch. d. neueren Philos. Bd. I. 1. 3. Aufl. München 1878 pag. 309 ff.

Ganz anders Spinoza. Das subjektive Moment, das bei Descartes stets herbeigezogen wird, tritt bei ihm ganz zurück. Was, wie wir klar und deutlich sehen, zur Natur einer Sache gehört, das kann man deshalb auch von ihr behaupten. Zur Natur Gottes gehört, wie wir klar und deutlich erkennen, die Existenz: also existirt er, nicht sowohl deshalb, weil wir ihn erkennen, als weil zu seiner Natur die Existenz gehört.*) Hier wird gar nicht darauf Gewicht gelegt, daß wir mit dem Begriff Gottes notwendig die Existenz verbinden müssen, und daß dieser Denkzwang uns von Gott auferlegt sei, sondern wir erkennen einfach die Essenz Gottes, und erkennen weiter, daß diese Essenz die Existenz involvirt. Die völlig objektive Denkweise Spinoza's tritt hier schon scharf hervor, sie läßt ihm die Erkenntnis Gottes als etwas Selbstverständliches, als einen Spezialfall der Erkenntnis überhaupt erscheinen; sie ermöglicht es ihm, auch ohne die vielfältigen Hilfsmittel des vorsichtigeren Descartes zum Ziele zu gelangen.**) Auch hier schon, im „tract. brev.", gilt die richtige und treffende Bemerkung Ritter's***): „Das Sein Gottes ist dem Spinoza ein Axiom. Wenn er Beweise für dasselbe aufstellt, so bestehen sie nur in Erläuterungen des Begriffes der Substanz. Durch diesen Beginn seiner Lehre ist er sogleich über den Cartesianischen Substanzbegriff hinausgegangen." Wir dürfen diese Denkweise und dies Hinausgehen über Descartes eben darauf zurückführen, daß Spinoza, als er Descartes' Philosophie kennen lernte, schon vom Dasein Gottes fest überzeugt war. Und nicht nur überzeugt; er glaubte es klar zu erkennen. Diese Überzeugung hat er auch in den „cog. met." beibehalten. Der Zweifel Descartes' hat demgemäß bei ihm keinen Platz; es ist selbstverständlich, daß das richtige und klare Denken sich vollständig mit der Wirklichkeit decke und sie zu erkennen vermöge. Daher: Die Essenz Gottes, so sehe ich klar, enthält die

*) Sigw. Übers. Teil I Kap. I.

**) Trendelenburg hat daher nicht Recht, wenn er (Histor. Beitr. zur Phil. Bd. III pag. 310) sagt, der Beweis sei nur in seiner Form angedeutet und setze Spin. Princ. Phil. Cart. I. 5. und Ax. 8 voraus. Der Beweis genügt im Sinne Spinoza's vollkommen.

***) Gesch. der christlichen Philos. Göttingen 1859 Bd. II pag. 265.

Existenz, also existirt Gott. Selbst das „also" ist fast überflüssig im Sinne Spinoza's; nach ihm genügt es eigentlich, zu sagen: Ich sehe klar, daß Gottes Essenz die Existenz einschließt, oder daß er existirt. Der Gegensatz zwischen Spinoza und Descartes wird aber noch deutlicher durch den folgenden Beweis. „Die Wesenheiten der Dinge sind von aller Ewigkeit und werden in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Die Existenz Gottes ist Wesenheit. Also" — *) Hier fehlt sogar der Zusatz „wie wir klar erkennen." Es versteht sich von selbst, daß die Essenzen der Dinge ewig sind, und es versteht sich wieder von selbst, daß Gottes Existenz eben seine Wesenheit ist, er also notwendig existirt. Descartes hat diesen Beweis nicht, wie er denn überhaupt das Spinoza eigentümliche Verhältnis von Essenz und Existenz nicht in gleicher Weise ausgebildet hat, wie jener. Der Beweis in dem Zus. 2 setzt, wie Spinoza selbst sagt, den Spinozischen Gott, das ens constans infinitis attributis voraus und ist nur für diesen berechnet.**)

Wenden wir uns nun zu dem Beweis a posteriori. Descartes hatte die Unvollkommenheit des Menschen, die es nicht gestatte, daß er die Idee eines vollkommenen Wesens aus sich selbst herausbilde, als Ausgangspunkt des Beweises benutzt; von allen anderen

*) Trendelenburg hat ganz Recht, wenn er (a. a. O. pag 311) hierin einen gewissen Gegensatz zu Carteſius erblickt. Sigwart bestreitet dies, aber mit, wie mir scheint, nicht zutreffenden Gründen (Erläut. und Parallelstellen pag. 161). Ich möchte nicht einmal auf die Unveränderlichkeit der Wesenheit so großes Gewicht legen, als vielmehr auf das gänzliche Ignoriren des subjektiven Momentes bei Spinoza. Trendelenburg aber hat Recht, daß der Beweis die Erörterung über Essenz in den „cog. met." 1. Kap. II voraussetzt. Auch Camerer (die Lehre Spinoza's, Stuttgart 1877) legt diesem Satze mit Recht großes Gewicht bei (schon in der Einleitung hebt er ihn hervor p. IV); indeß weicht seine Ansicht über die Bedeutung der „essentia" von der meinigen beträchtlich ab. Näheres darüber an späterer Stelle.

**) Das Anhängsel: Hierauf nun zu sagen ꝛc. giebt so, wie es dasteht, gar keinen Sinn. Dem Rekonstruktionsversuch Böhmer's (Fichte's Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik Bd. 57. 1870 p. 249) vermag ich mich so wenig, wie Sigwart anzuschließen. Die Stelle dürfte eine Nachahmung der Stelle in Cart. 5 Meditation sein (Barach pag. 43 unten, 44): Verum tamen ne possim quidem cogitare etc., aber weder der vorliegende Text noch die Böhmer'sche Rekonstruktion ergiebt klar den Sinn jener Stelle.

Ideen kann der Mensch sehr wohl die zureichende Ursache sein, von dieser nicht. Gott, das allervollkommenste Wesen, muß selbst mir diese Idee eingeflößt haben. Folglich muß auch meiner Idee von Gott ein solches Wesen formaliter entsprechen. Dies, den Schlußsatz, stellt Spinoza voraus. „Wenn der Mensch eine Idee von Gott hat, so muß Gott formaliter sein. Nun haben wir eine solche Idee, also —." Damit ist nun eigentlich für Spinoza schon Alles gesagt. Da Alles, was wir klar und deutlich einsehen, auch wahr ist, so genügt das Bewußtsein dieser Idee, um das Dasein Gottes zu konstatiren. Die nachfolgenden Argumente, bei Descartes das eigentliche Fundament des Beweises, bilden hier nur eine im Grunde nicht erforderliche nähere Ausführung der schon feststehenden Wahrheit.*) Spinoza hat denn auch ausdrücklich diese Beweisführung als eine unvollkommene hingestellt. „Denn die Dinge, die man in dieser Beweisart beweist, muß man durch ihre äußere Ursache beweisen, was in ihnen eine offenbare Unvollkommenheit ist, da sie sich selbst durch sich selbst nicht können zu erkennen geben, sondern allein durch äußere Ursachen. Gott jedoch, die erste Ursache aller Dinge und auch die Ursache seiner selbst, der giebt sich durch sich selbst zu erkennen."**) Dies nimmt sich fast aus, als wäre es gegen Descartes direkt gerichtet.

Die weitere Ausführung bringt nun das Cartesianische Argument, daß die Idee Gottes eine Ursache haben müsse, die ebensoviel Realität formaliter enthält, als die Vorstellung objektive. Diese Ursache kann mein Verstand nicht sein, denn er ist endlich und kann daher das Unendliche nicht durch sich begreifen. Ja, er könnte, ohne von außen determinirt zu werden, überhaupt nicht erkennen. Hier ist also der Grund die Unvollkommenheit des Menschen, die

*) Ich kann daher Sigwart nicht beistimmen, wenn er in seiner Schrift 1866 sagt (pag. 8): „Ebenso schließt sich der a posteriori'sche Beweis auf's Engste an den Cartesianischen an." Ebenso wenig ist Trendelenburg's Ansicht richtig (a. a. O. pag. 112), daß hier ein Korruptel vorliege, weil die Sätze, die den indirekten Beweis enthalten, mangelhaft begründet seien. Es ist zu bemerken, daß Spinoza eben gar kein Gewicht auf den Beweis a posteriori legt.

**) I Kap. 1 (10).

auch Descartes benutzt. Es ist indes doch nicht ohne Bedeutung, daß Spinoza sich nicht des Ausdrucks „unvollkommen" bedient, sondern von der „Endlichkeit" des menschlichen Geistes gegenüber der Unendlichkeit Gottes redet. Die Tendenz, das Ziel des Beweises geht eben nicht auf den „vollkommenen", d. h. allgütigen, allweisen ꝛc. Gott des Descartes, sondern auf das ens constans infinitis attributis.

Neu ist dann bei Spinoza das Argument, daß der Verstand, ohne von außen determinirt zu sein, nicht nur Gott nicht, sondern überhaupt nichts erkennen könnte, da er keine Veranlassung hätte, das Eine eher als das Andere zu erkennen. Darauf kommt es Spinoza an. Kann die subjektive Einbildung Ursache überhaupt einer wahren Idee sein, so kann sie auch Ursache der Idee Gottes sein; ist das nicht möglich, so kann, ohne daß der Mensch determinirt wird, überhaupt von keiner Erkenntnis, also auch nicht von der Gottes die Rede sein. Die Erkenntnis Gottes bildet auch hier einen Spezialfall der Erkenntnis überhaupt. Weil alle Denkgesetze Gültigkeit haben, muß, wenn der Mensch die Idee Gottes mit der Idee seiner Existenz verknüpfen muß, diese Erkenntnis auch wahr und gültig sein. Es ist hier wieder derselbe Gedanke wirksam, der auch im aprioriſchen Beweise als Axiom aufgetreten war: „Alles, von dem wir klar und deutlich einsehen, daß es zur Natur einer Sache gehört, das können wir auch mit Wahrheit von der Sache behaupten."

Von den Noten ist die erste ohne sonderliche Bedeutung; sie geht auf Descartes' fünfte Meditation zurück. Die zweite ist bereits besprochen.

Note 3 führt gegen Descartes den schon besprochenen Gedanken aus, daß der Mensch überhaupt nichts aus sich, rein aus sich fingiren könne. Die Grundbestandteile seiner Fiktionen müssen ihm von außen kommen; er wird zum Erkennen, zum wahren wie falschen, determinirt: sonst erkennte er überhaupt nichts. Descartes hatte nur in Bezug auf die Idee Gottes verneint, daß der Mensch sie rein aus sich bilden könne; Spinoza dehnt dies auf alle Ideen aus.

Im Einzelnen schließt sich die Note an die dritte und fünfte Meditation des Descartes, besonders aber auch an die ersten Kapitel der „cog. met." an, welche sie zur Voraussetzung hat. Wichtig ist der Schluß dieser Note. Trendelenburg erklärt ihn für einen späteren Zusatz*), da die Lehre von den zwei Attributen, die er enthält, hier ungelegen komme. Indeß würde diese Ansicht doch nur dann wirklich berechtigt sein, wenn es eben feststände, daß Spinoza's Beweis ganz in Carteſius verharre. Das ist nun aber, wie wir gesehen haben, keineswegs der Fall. Spinoza benutzt Descartes' Beweis nur soweit, als er dazu dient, den Spinoziſchen Gott, den Deuse sive natura, dessen Wesen die Existenz involvirt, zu beweisen, oder eigentlich sein Wesen zu erklären. Daher steht es ganz wohl mit dem Texte in Zusammenhang und Einklang, wenn nun in der Anmerkung noch einmal ausdrücklich auf den Gott hingewiesen wird, der in diesem ganzen Kapitel durchweg gemeint ist: das ens constans infinitis attributis. Gott hat unendlich viele Eigenschaften oder Attribute, obwohl wir deren nur zwei: Denken und Ausdehnung wahrnehmen. „Wir finden in uns etwas, was uns nicht allein noch mehrere, sondern auch unendliche vollkommene Eigenschaften ankündigt, die diesem vollkommenen Wesen eigen sein müssen, ehe es vollkommen genannt werden kann." Dieser Satz zeigt übrigens, wie Spinoza auch in dieser nach Avenarius „theistiſchen" Phase die Vollkommenheit Gottes auffaßt: er setzt sie gleich der Unendlichkeit. Gottes Vollkommenheit besteht darin, daß er unendlich viele in ihrer Art unendliche Attribute hat. Von Note 4 ist mir sehr zweifelhaft, daß sie von Spinoza selbst herrühre. Note 5 enthält im Wesentlichen dasselbe, wie (9) im Text; sie weist auch nachdrücklich auf den Spinoziſchen Gott hin. Hervorzuheben ist auch noch, daß Spinoza schon in diesem ersten Kapitel dagegen protestirt, daß Gott die eminente Ursache der objektiven Idee von ihm sei (8). Wenn es dann in (9) heißt, der Mensch wisse, daß es nicht zwei Unendliche geben könne, so wird damit wieder der Pantheismus ziemlich deutlich gelehrt.

*) a. a. O. pag. 307.

Wir sehen mithin, daß die ganze Beweisführung Spinoza's, sowohl der Beweis a priori, wie der a posteriori, einen ganz anderen Charakter hat, als die des Descartes. Nicht der Gott Descartes', sondern der Deus sive natura Spinoza's soll hier erwiesen resp. erläutert werden, der Gott, den Spinoza schon in den Dialogen verfochten hatte, den er in den „cog. met.", obwohl mit widersprechenden Bestimmungen versehen, doch seiner eigentlichen, innersten Überzeugung nach festgehalten hatte, und der hier mit Entschiedenheit den Cartesianischen Gott verdrängt.

Nach diesen Ausführungen werden wir die Definition, die an der Spitze des zweiten Kapitels: „Was Gott ist", steht: „Gott ist ein Wesen, von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von welchen Eigenschaften jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist", nicht als eine „ganz unvermittelte Behauptung" betrachten können, wie Sigwart dies thut, und wie man es allerdings thun muß, wenn man die Beweise für das Dasein Gottes im ersten Kapitel als ganz Cartesianisch faßt. Noch weniger ist Sigwart zuzustimmen, wenn er sagt, wir sähen uns im ersten Entwurf vergeblich nach einer Andeutung um, wie wohl Spinoza dazu gekommen sein möge*); ich glaube vielmehr gezeigt zu haben, daß es an Andeutungen im ersten Kapitel durchaus nicht fehlt. Auch ist es, wenn wir den polemischen Charakter des Traktats berücksichtigen, nicht wunderbar und auffallend, daß der Begriff der Substanz noch nicht in die Definition Gottes aufgenommen ist; es soll eben, nachdem im ersten Kapitel das Dasein Gottes als des Wesens, „von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden", bewiesen ist, nunmehr weiter, und zwar aus Descartes' eigenen Annahmen heraus, demonstrirt werden, daß es neben diesem Wesen nicht noch mehrere Substanzen geben könne, sondern Gott die einzige, absolut unendliche Substanz sei. Zu diesem Zweck geht Spinoza von dem als bekannt vorausgesetzten Substanzbegriff Descartes' aus und entwickelt daran den eigenen, der an dessen Stelle tritt.

*) Sigw. in seiner Schrift 1866 pag. 9.

Dies geschieht durch die vier Sätze, die „um unsere Meinung hierüber klar auszudrücken", der Definition Gottes folgen. Die Voraussetzung, von der ausgegangen wird, ist die Auffassung Descartes'. Dieser nahm eine unendliche Anzahl denkender Substanzen oder Geister, und ausgedehnter Substanzen oder Körper an. Diese zusammen bilden die Welt, oder, in Spinozischer Ausdrucksweise, die Natur.*) Ihnen oder der Welt gegenüber steht die Substanz κατ' ἐξοχήν, Gott, welcher Alles eminenter in sich enthält, was in der Welt vorhanden ist.**) Hiegegen richtet sich nun die Polemik Spinoza's. Es kann, sagt er, keine begrenzte Substanz geben, sondern jede Substanz ist in ihrer Gattung unendlich vollkommen. Ist dies richtig, so können die einzelnen Geister und Körper keine Substanzen mehr sein, da sie sich gegenseitig begrenzen. Es giebt mithin nur eine in ihrer Art unendliche Substanz des Denkens, und eine in ihrer Art unendliche Substanz der Ausdehnung — und so noch unzählige in ihrer Art unendliche andere Substanzen. Sind nun aber diese Substanzen in ihrer Art unendlich, so hat es keinen Sinn mehr, sie als in Gottes unendlichem Verstande — Gott ist nach Descartes eine geistige Substanz — eminenter enthalten zu denken. Mehr wie unendlich können sie auch dort nicht sein. Dies drückt der zweite Teil des ersten Satzes aus: „Womit gesagt ist, daß es in dem unendlichen Verstande Gottes keine vollkommnere Substanz geben kann, als die in der Natur ist." Jetzt steht also den unendlichen Substanzen, die in der Welt sind und diese ausmachen, eine gleiche Reihe unendlicher Substanzen im unendlichen Verstande Gottes gegenüber, der unendlichen denkenden Substanz

*) Es ist richtig, was Sigwart in seiner Schrift pag. 17 bemerkt, daß der Begriff „Natur" im ersten Kapitel in dem anderen Sinn = essentia gebraucht wird; ich kann darin aber nicht mehr sehen, als eine Nachlässigkeit im Ausdruck, die eben durch den Doppelsinn des Wortes „Natur" erklärlich ist. Übrigens hat Spinoza diesen doppelsinnigen Gebrauch des Wortes auch selbst in der Ethik durchaus nicht aufgegeben. Dort finden wir beide Bedeutungen sogar in einem Satze vereint. Eth. Bch. I Prop. V. In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi.

**) Princ. Phil. Pars I. LI—LVII. LX. LXII.—LXV. u. a.

in der Welt entspricht eine ganz gleiche unendliche Substanz in Gott, und so fort: Alles, was in der Welt ist, ist in Gott noch einmal vorhanden. Dagegen nun behaupten die folgenden Sätze: „Es giebt keine zwei gleiche Substanzen." „Eine Substanz kann die andere nicht hervorbringen." Also kann neben der unendlichen denkenden oder ausgedehnten Substanz in der Welt nicht noch eine gleiche unendliche denkende oder ausgedehnte Substanz in Gott existiren. Die in Gott enthaltenen Substanzen können auch nicht die Ursache der unendlichen Substanzen, welche die Welt ausmachen, sein; diese sind völlig unabhängig. Es folgt, daß die unendlichen Substanzen in Gott mit denen in der Welt identisch seien.*) Wenn nun noch weiter gezeigt werden kann, daß in Gott nicht nur dieselben Substanzen, wie in der Welt, sondern auch, weil in der Welt unendlich viele Substanzen sind, nicht mehr, wie hier enthalten sein können — in beiden unendlich viele — (Satz 4), so fällt Gott mit der Welt völlig zusammen und es ist eine völlig korrekte Folgerung, „daß von der Natur Alles in Allem gesagt wird, und daß also die Natur aus unendlichen Eigenschaften (oder Substanzen nach Cart.) besteht, deren jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist: was vollkommen mit der Definition übereinstimmt, die man von Gott giebt."**) Wir wissen nun also, daß alle Substanzen in der Welt, in der Natur enthalten sind, nicht aber noch einmal besonders oder gar in eminenter Weise in Gott. Es ist aber noch nicht hinlänglich bewiesen, daß diese Substanzen zusammen eine Einheit bilden, ein einziges Wesen ausmachen, und nicht etwa pluralistisch und selbständig neben einander

*) Hier zeigt sich nun ganz deutlich, daß nicht die Gleichheit der Prädikate (Avenarius), sondern die Unmöglichkeit, daß zwei gleiche (unendliche) Substanzen zusammen existiren können, die Identität beider herbeiführt.

**) I Kap. II (12). Es ist daher nicht richtig, wenn Sigwart von einem „überraschenden Übergang" spricht (a. a. O. pag 18). Der Begriff der Natur tritt nicht unvermittelt auf; es ist der schon in den Dialogen verfochtene, im ersten Kapitel genugsam angedeutete Begriff der unendlichen, göttlichen Natur, der jetzt bewußt als einzig mögliche Form des Gottesbegriffes gegen Desc. verteidigt wird. Anders argumentiren der Anhang und die „Beilage an Oldenburg", die nicht diesen polemischen Charakter haben.

in der Welt existiren. Es muß gezeigt werden, daß sie Eigenschaften eines absolut unendlichen, sie umfassenden Wesens sind. Der Beweis wird in (17) geführt.

Drei verschiedene Beweise giebt Spinoza. Der erste enthält eine Kombination des hier gefundenen Resultates mit dem Resultat des ersten Kapitels.

An und für sich wäre es sehr wohl denkbar, daß unendlich viele in ihrer Art vollkommene, verschiedene Substanzen in der Welt existirten. Alsdann wäre aber Gott, wie er im Anfang des zweiten Kapitels gefaßt worden ist, nicht möglich. Da nun aber Gott „wie wir schon früher gefunden haben", wirklich existirt, und zwar als das Wesen „von welchem Alles oder unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, von denen jede in ihrer Gattung unendlich vollkommen ist", so können eben angesichts dieser Thatsache jene Substanzen nicht, wenigstens nicht als selbständige Substanzen, existiren. Es bleibt nichts übrig, als sie als Attribut der einen, unendlichen Substanz zu fassen, die mit der unendlichen Natur identisch und Gott ist.

Die Identität von Gott, Natur und Substanz, das zeigt sich hier deutlich, wird nicht erst durch Vergleichung oder sonst wie gewonnen. Sie ist nicht Folge, sondern Ausgangspunkt des Beweises. Weil es nur eine Substanz giebt, nämlich die göttliche, unendliche Natur, sind Descartes' Substanzen unhaltbar und in Wahrheit Eigenschaften der einen Substanz. Es ist derselbe sehr einfache, um nicht zu sagen naive Beweis, den wir in ganz ähnlicher Form auch in der Beilage und später in der Ethik wiederfinden. Ich kann daher Sigwart nicht zustimmen, wenn er meint, daß im ersten Kapitel der Cartesianische Gottesbegriff aufgestellt, im zweiten durch Vermittelung des ganz voraussetzungslos und unvermittelt hinzutretenden Begriffs der unendlichen Natur mit dem Substanzbegriff verschmolzen und so die Formel: Gott = Natur = Substanz gewonnen werde. Es wird von Anfang an gar nichts Anderes als der Begriff des Spinozischen Gottes, der mit der unendlichen Natur identisch und die Substanz par excellence ist, entwickelt; ihm werden Descartes' Substanzen gegenübergestellt

und zugleich zu Attributen umgewandelt: Daß die ganze Argumentation, die von Descartes' Substanzen ausgeht, nur hypothetisch-polemisch, die unendliche göttliche Natur aber Spinoza's wahrer und ursprünglicher Ausgangspunkt ist, zeigt der zweite Beweis. Die Natur ist Eine „wegen der Einheit, die wir überall in der Natur sehen und an uns selbst erfahren." Dies war schon der Beweis der Dialoge, der jetzt, nachdem der Standpunkt, der dort galt, wiedergewonnen ist, auch wieder in Kraft tritt. Als dritter Gesichtspunkt tritt dann die Unterscheidung von Essenz und Existenz auf. Die Substanzen, die wir in der Natur sehen, existiren nicht durch sich selbst, solange wir sie als besondere begreifen; ihre Essenz schließt die Existenz nicht ein. Sie sind daher nicht selbständige Götter, sondern Eigenschaften eines durch sich selbst existirenden Wesens. Dieser letzte Satz stützt sich auf die in den „cog. met." erörterte Unterscheidung zwischen Attribut und Substanz. Attribut ist das, wodurch die Substanz uns affizirt; wir können die Substanz nicht anders auffassen, als durch das Attribut. Sobald wir daher das Attribut klar erkennen, erkennen wir es auch als Attribut der Substanz; es ist eine verworrene, falsche Auffassung, es als etwas Besonderes, für sich Existirendes, zu betrachten. So erkennen wir unmittelbar, daß Denken und Ausdehnung nicht besondere Substanzen, sondern Attribute der einen unendlichen Substanz, Gottes, sind.

Alles in Allem ist die unmittelbare Anschauung und Erfassung der unendlichen Natur der Nerv des Beweises. Die Definition Gottes als des unendlichen Wesens, das unendliche Eigenschaften hat, ist selbst erst hiernach gebildet; nur deshalb erzielt der Vergleich desselben mit der Welt sofort die Identität beider. Wir stehen wieder auf dem Boden der Dialoge, den Spinoza jetzt wiedergewonnen hat nach hartem Kampf mit der entgegenstehenden Cartesianischen Metaphysik. In den Dialogen wird der Begriff der unendlichen, göttlichen Natur, ohne Rücksicht auf Descartes*) auf-

*) Es mag bei dieser Gelegenheit auf einen sinnentstellenden Druckfehler hingewiesen werden, der sich im ersten Teil dieser Abhandlung: „Die Reihenfolge der Schriften Spinoza's", bei der Besprechung der Dialoge, ein-

gestellt, in den „cog. met." vermag er sich nur mühsam gegen den Cartesianischen Dualismus durchzusetzen: hier hat Spinoza den Kampf mit der Cartesianischen Metaphysik hinter sich, und zeigt nun, warum Descartes' Ansicht unhaltbar ist.

Aber doch nicht Alles wird von den Ausführungen Descartes' verworfen. Nur gegen den Dualismus zwischen Gott und Welt richtet sich die Polemik Spinoza's: die Trennung von Denken und Ausdehnung bleibt, wenn auch in anderer Form, bestehen. Zwar ein Wesen machen beide Attribute aus; auf Gott bezogen sind sie nicht etwas von einander Geschiedenes. Sie sind Ausdrucksweisen eines Wesens; aber für sich betrachtet, sind sie doch, und zwar sehr stark von einander verschieden.*) Diesen Dualismus nun hält Spinoza fest, und zwar erscheint derselbe hier viel bestimmter und schärfer ausgeprägt, als in den Dialogen, woselbst die Stellung der Attribute noch nicht fest bestimmt war, sondern nur allgemein gesagt ward, sie verhielten sich zur einen Substanz, wie die Gedanken und Gefühle zur Seele.**)

Welches ist nun näher Fassung und Stellung der Attribute unter einander und ihr Verhältnis zur Substanz?

Die vier oben erwähnten Sätze geben auch hierauf eine deutliche Antwort. Substanz wird zunächst im Cartesianischen Sinne genommen, sofort aber dahin modifizirt, daß die Substanz unendlich sein müsse. Bilden nun diese unendlichen Substanzen zusammen ein einziges Wesen, so ist klar, daß im Grunde nur dies eine absolut unendliche Wesen im eigentlichen Sinne Substanz genannt werden könne, während die anderen Attribute desselben sind.***)

---

geschlichen hat. Es heißt daselbst (Bd. 90 Heft 1. p. 53), daß die Dialoge noch „abhängig" von Descartes erscheinen. Es muß natürlich heißen: „unabhängig".

*) Vgl. Überweg: Gesch. der Philosophie Bd. III 5. Aufl. 1880 pag. 79. Ähnlich auch K. Fischer a. a. O. p. 370.

**) Vgl. Dialog I (9) Sigw. Übers. pag. 27. Meine Erörterung dazu Teil III „Dialoge".

***) Wenn Falckenberg (Gesch. d. neueren Philosophie, Leipzig 1886, p. 64) sagt: „Die Spinozische Konsequenz, daß es nach jener Definition streng genommen nur eine Substanz gebe, Gott — — hat schon Descartes ausgesprochen" — so ist das freilich richtig, aber es ist zu bemerken, daß diese

Eine weitläufige Vermittelung zwischen den Begriffen Gott, Natur, Substanz findet gar nicht statt. Aus der Unendlichkeit der Natur folgt eo ipso, daß sie göttlich ist, und ebenso, daß sie, die alle Substanzen umfaßt, die Substanz ist. Diese drei Begriffe sind Spinoza von Anfang an identisch, nicht erst gewinnt er ihre Identität durch eine Vergleichung. Nur die Demonstration geht von Cartesianischen Bestimmungen aus und zeigt, daß, da diese unhaltbar, die Spinozischen an ihre Stelle treten müssen.

Über die besondere Natur der unendlichen Substanz und der Attribute aber giebt die Ableitung aus Cartesianischen Sätzen noch wertvolle Aufschlüsse. Nicht die unendliche Substanz selbst, wohl aber manches Eigentümliche derselben stammt aus der Cartesianischen Metaphysik. Zunächst bringt es die von Descartes abweichende Fassung des Substanzbegriffes als eines absolut unendlichen mit sich, daß auch die Attribute zu etwas Anderem werden, als bei Descartes. War dort das Attribut der der Substanz eigentümlichste, der Hauptmodus, so werden die Attribute, da es nur noch eine Substanz giebt, jetzt zu Eigenschaften dieser einen, unendlichen Substanz, und dadurch selbst unendlich. Nur diese eine Substanz hat Attribute, die endlichen Substanzen nicht; sie haben nur Affektionen. Aus Eigenschaften der endlichen Substanzen werden die Attribute zu Trägern derselben, die ihrerseits zu Modis werden. Die Attribute treten zwischen die unendliche Substanz und die Modi. An die Stelle des Cartesianischen Schema's:

Unendliche Substanz: Gott.
Endliche Substanzen: Geister und Körper,
Attribute derselben: Denken und Ausdehnung —

tritt das Spinozische:

Unendliche Substanz: Gott,
Attribute derselben: Denken und Ausdehnung,
Modi der Attribute: Geister und Körper.

Annahme nicht genügte, um die relativen Substanzen als Modi der und in der einen absoluten Substanz befindlich zu fassen. Hier tritt eben Spinoza's ursprünglichster und Grundgedanke von der einen absolut unendlichen Substanz, die jede andere Substanz wie auch jeden Modus neben sich ausschließt, ergänzend ein.

Ferner: Bei Descartes war die unendliche Substanz: Gott ein geistiges Wesen, welches alle endlichen Substanzen objektiv, intelligibel und eminenter in sich enthielt. Wir haben gesehen, wie bei Spinoza als eine Forderung seiner ursprünglichen pantheistischen Anschauung zunächst das eminente Enthaltensein in Gott wegfiel, und dann die Substanzen, die in Gottes unendlichem Verstande enthalten waren, identifizirt wurden mit den in der Natur existirenden. Gott wurde dadurch zu einem Wesen, welches alle Substanzen, also auch die Ausdehnung, in sich enthält. In dieser Bestimmung tritt nun die Differenz zwischen Spinoza und Descartes ganz besonders scharf hervor, und Spinoza giebt sich daher auch ganz besondere Mühe, nachzuweisen, daß damit Gott keine Unvollkommenheit zugeschrieben werde. Es ist dies ein Punkt, über den völlig klar zu werden Spinoza selbst nicht leicht geworden war. Die Erinnerung, in dieser Beziehung selbst einst anders gedacht oder doch geschwankt zu haben — in den „cog. met." —, mag dazu beigetragen haben, hier mit solcher Entschiedenheit den Nachweis zu führen: Die Ausdehnung ist wirklich ein Attribut Gottes. Die Ausdehnung enthält keine Unvollkommenheit, sie ist nicht teilbar, sie ist kein Ganzes, das aus Teilen zusammengesetzt wäre, was ein ens rationis sein würde, sondern sie ist eine wirkliche, unteilbare Einheit. Teilen lassen sich nur die Modi der Ausdehnung: Wasser, Erde ꝛc.; die substanzielle Ausdehnung selbst ist unteilbar. Man kann nichts davon abtrennen; würde man etwas davon wegnehmen, so würde damit die ganze Ausdehnung vernichtet sein.*) Die Ausdehnung als Ganzes schließt keinerlei Unvollkommenheit, keinerlei Leiden ein. Von wem sollte sie leiden, da sie doch unendlich ist?**) Auch die Bewegung in der Natur

*) Vgl. meine Erörterung über den Begriff des Ganzen bei Spinoza im III. Dialoge.

**) Sollte der Satz I Kap. II (23) „Zum anderen haben wir schon behauptet, wie wir auch hernach sagen werden, daß Nichts außer Gott ist, und daß er eine inbleibende Ursache ist" sich nicht auf den zweiten Dialog beziehen? Denn genannt ist die causa immanens im Traktat wenigstens noch nicht; die Erörterung darüber folgt erst im Kap. III.

wird nicht von außen verursacht, sondern ist ewig und unveränderlich im Attribut der Ausdehnung vorhanden. Die Summe der Bewegung bleibt konstant, wie sehr auch die einzelnen Bewegungen sich verändern. Der ewigen Bewegung setzt Spinoza merkwürdiger Weise die Ruhe als gleich ewig und unveränderlich und daher als gleichberechtigt zur Seite. Beide bilden die ewigen und unendlichen Modi im Gegensatz zu den endlichen, vergänglichen.

Wenn nun Gott alle Substanzen, die in der Welt sind — und deren giebt es außer Denken und Ausdehnung, die wir kennen, noch unendlich viel andere — in sich enthält, und zwar nicht nur objektiv, wie der Gott Descartes', sondern so, wie sie in der Natur formal sind: Welche Rolle wird dann die denkende Substanz oder das Attribut des Denkens spielen? In Bezug auf alle anderen Attribute tritt eine Umwandlung ein aus dem objektiven Sein in das formale; in Bezug auf das Denk-Attribut ist diese Umwandlung nicht ebenso verständlich. Der Teil vom unendlichen Verstande Gottes, der das objektive Sein der denkenden Substanzen resp. der denkenden Substanz enthielt, wird eigentlich dadurch zu nichts Anderem, daß er nun das formale Sein der denkenden Substanz enthält. Denn dies formale Sein der denkenden Substanz besteht ja eben darin, objektive das zu enthalten, was formal ebenso in der Natur enthalten ist. Im Grunde hat das Attribut des Denkens dieselbe Funktion, wie der unendliche Verstand des Cartesianischen Gottes: formale Wirklichkeit objektive in sich zu enthalten. Wegen dieser Gleichartigkeit verschmilzt daher der Cartesianische Gott mit dem Attribut des Denkens. Von seiner weltbeherrschenden Höhe wird er herabgestürzt, aber in der unendlichen Natur taucht er wieder auf; hier wird ihm seine Stelle angewiesen. Er ist nicht mehr souverän, sondern eines unter den übrigen Attributen; mit ihnen steht er unter der Oberhoheit der Substanz. Aber alle Würden hat er doch nicht verloren; indem er zu dem Attribut des Denkens degradirt ward, wurde ihm doch Manches, was ihm als Gott eigentümlich war, auch in seiner Stellung als Attribut belassen. Das Attribut

des Denkens trägt Züge, die, mit seiner Stellung als Attribut eigentlich nicht vereinbar, deutlich auf diese Identifikation mit dem Cartesianischen Gott hinweisen, und sich nur daraus erklären. Der unendliche Verstand Gottes hatte das objektive Sein aller Dinge enthalten. Diese Vollkommenheit geht über auf das Denkattribut: es enthält das objektive Sein aller anderen Attribute in sich. Es ist klar, daß dadurch das Attribut des Denkens zu einer Ausnahmestellung gegenüber den anderen Attributen gelangt; es erstreckt sich allein so weit, wie die anderen Attribute zusammen.*)

Ferner: Die unendliche Substanz des Descartes hatte das formale Sein auch des Denkattributes objektive enthalten. Auch diese Fähigkeit verbleibt dem Attribut; sein eigenes, formales Sein enthält es objektive in sich: es hat Selbstbewußtsein. Die Ausnahmestellung des Denkattributes hat aber auch eine Benachteiligung für dasselbe zur Folge. Der Cartesianische Gott — in gewissem Sinne, wie aus dem zweiten Dialog hervorgeht**), auch der Spinozische — wirkt auf Veranlassung der Dinge in der Welt. Auch diese Bestimmung überträgt sich auf das Denkattribut. Dadurch nun und weil sich die aktive Fähigkeit des Gottes nicht auch mit auf das Attribut des Denkens überträgt, gerät es in eine gewisse Abhängigkeit von den anderen Attributen, indem diese in der Regel die Initiative ergreifen und das Attribut des Denkens ihnen nur folgt, das nachahmt und in Ideen ausdrückt, was jene erzeugen. Wir werden noch sehen, welche psychologische Theorieen dies eigentümliche, mit dem Geist des Systems nicht recht zu vereinigende Verhältnis des Denkattributes zu den übrigen hervorruft. Schließlich hat Spinoza diese, dem Denkattribut nachteilige Sonderstellung desselben im Prinzip aufgegeben und die durchgängige Parallelität

*) Vgl. auch Erdmann: Grundriß d. Gesch. d. Phil. 2. Aufl. 1878 Bd. II pag. 60, 61, woselbst Erdmann auch auf Descartes hinweist, mit dem Spinoza hier in der Fassung d. Attributbegriffes übereinstimmt. Hier ist nun die nähere Erklärung. Die Sonderstellung d. Denkattr. macht Schaller resp. Huyghens Spinoza später zum Vorwurf. H. Ginsberg: Spinoza's Briefwechsel im Urtext. Brief 79. pag. 204.

**) (12) Sigw. Übers. pag. 33.

und Gleichberechtigung aller Attribute als Grundsatz aufgestellt. Die andere Sonderstellung aber bleibt dem Denkattribut, und sie erweist sich als sehr wichtig für die Erörterung der Frage: Hat Gott Selbstbewußtsein? Wir werden noch darauf zurück zu kommen haben.

Ich habe diese Betrachtung vorausgenommen, obwohl sie Bestimmungen betrifft, die sich erst später recht bemerkbar machen, um zu zeigen, wie aus der Negirung des Dualismus zwischen Gott und Welt und Einführung des Spinozischen Gottesbegriffes einerseits, und aus der Beibehaltung des Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung andererseits, sich die Haupteigentümlichkeiten des Spinozischen Systems ergeben.*) Und zwar ist der metaphysische Haupt- und Grundbegriff Spinoza's die unendliche Substanz, d. h. die Auffassung der unendlichen Natur als eines alle Dinge umfaßenden und tragenden göttlichen Wesens. Aus der Fassung des Substanzbegriffes ergiebt sich erst die Stellung der Attribute. Von einer subjektiven Auffassung der Attribute im Erdmann'schen Sinne kann hier im „tract. brev." nicht die Rede sein. Auch ist das Schwanken der „cog. met.", ob die Attribute unter einander eigentlich wirklich, oder nur ratione verschieden seien**), hier vollständig überwunden. Sie werden durch sich selbst, unabhängig von einander begriffen; freilich nicht als selbständig existirende, sondern als Eigenschaften eines Wesens. Die Attribute sind die Art und Weise, wie die Substanz existirt, sie kann nicht ohne diese existiren. Thatsächlich ist sie nichts weiter als die Summe der Attribute, aber sie soll mehr sein: die Einheit der Attribute, und solchergestalt zwar nicht außer-, wohl aber innerhalb der Attribute, ihrer Eigenschaften, für sich existiren. Begrifflich sind die Attribute und die Substanz nicht zu unterscheiden***), aber wenn wir auf die Existenz Rücksicht nehmen,

*) Vgl. K. Fischer a. a. O. p. 375.

**) Cog. met. I. Kap. II § 3 Kap. III § 1, § 2. II. Kap. V § 1 Kap. V § 4. Kap. VIII § 1, § 2.

***) Vgl. Sigwart in seiner Schrift 1866 pag. 30 ff.

müssen wir sie auf die unendliche Substanz, deren Eigenschaften sie sind, beziehen.

Diese unendliche Substanz nun, die Alles umfaßt, Alles trägt, Alles ist, ist der ursprüngliche und Grundgedanke Spinoza's. Seine besondere Färbung erhält er durch den bestimmenden Einfluß des Descartes, er wird aber, wie ich hervorzuheben nicht müde werde, nicht erst im Traktat gewonnen. Der Traktat will vielmehr bewußt zeigen, daß der Dualismus des Descartes durch den Pantheismus zu ersetzen sei. Man darf dagegen nicht die Beweise in's Feld schicken, die Spinoza für die oben besprochenen vier Sätze giebt*), und die ganz von Cartesianischen Voraussetzungen ausgehen und in Cartesianischem Sinne gehalten sind. Diese Beweise sind vielmehr nur ein Versuch Spinoza's, die Unhaltbarkeit der Cartesianischen Ansichten zu zeigen, indem er den Descartes durch seine eigenen Voraussetzungen und die Konsequenzen derselben ad absurdum führt. Sie sind zumeist hypothetischer und apagogischer Natur.

So beispielsweise, wenn Spinoza beweist, eine Substanz könne von Gott nicht begrenzt sein, weil er ihr alsdann nicht mehr hätte geben können oder geben wollen, was seiner Allmacht und Güte zuwiderliefe, so meint er selbst nicht, daß dies der Grund sei, weshalb die Substanz nicht endlich sei - wenige Zeit später, im Anhang und in der „Beilage an Oldenburg" argumentirt er nicht in dieser Weise —, sondern er giebt diese Demonstration im Interesse seiner, an Descartes gewöhnten Leser, und um die Bestimmungen Descartes' von den verschiedensten Seiten her zu widerlegen. Daß er selbst diese Art der Beweisführung nur für eine den Voraussetzungen Descartes' absichtlich angepaßte ansieht, beweist mir der Zusatz 3 dieses Kapitels, in welchem Spinoza den Unterschied zwischen Schaffen und Erzeugen erörtert und schließlich erklärt: „Doch was wir hier Schaffen nennen, davon kann eigentlich nicht gesagt werden, daß es je geschehen wäre, und es ist mehr, um zu zeigen, was wir, wenn wir den Unterschied von Schaffen und Er-

*) I Kap. II (3)—(11).

zeugen aufstellen, davon sagen können."*) Der Beweis für den vierten Satz, der in (11) und (13) — (16)**) gegeben wird, soll außerdem eine Meinung widerlegen, die Spinoza einst selbst verfochten hat: Gottes Allmacht bringe es mit sich, daß er immer noch mehr schaffen könne, als er geschaffen hat. Die Ausführlichkeit, mit der Spinoza die Unrichtigkeit jener Meinung hier nachweist, dürfte eben aus dem Bewußtsein, einst selbst anders gedacht zu haben***), resultiren.

Es ist nun erwiesen, daß Gott nicht ein Geist ist, der in seinem unendlichen Verstande die Dinge eminenter enthält, sondern die Natur selbst, ens constans infinitis attributis etc. Sein Wesen und seine Vollkommenheit ist die Unendlichkeit. Nur zwei von den unzähligen Attributen Gottes erkennen wir: Denken und Ausdehnung. Wir sind, wenn wir von der schärfer bestimmten Stellung der Attribute absehen, wieder ganz auf dem Boden der Dialoge, und so erklärt es sich, daß Spinoza, nachdem er gezeigt hat, der pantheistische Gott müsse den Cartesianischen ersetzen, die Dialoge hier einfügt. Sie passen in der That ihrem ganzen Inhalt nach sehr wohl hierher und sind ganz wohl geeignet, noch nähere Erläuterungen zu geben und auf die folgenden Kapitel vorzubereiten. Denn nun treten auch alle die Fragen wieder in Kraft, die in den Dialogen schon mehr oder minder erörtert waren: Wie kann Gott zugleich direkte und entferntere Ursache sein? ꝛc. Dazu kommen noch andere,

*) Diesen Satz für eine spätere Bemerkung zu halten und ihn auf eine Anregung Oldenburg's (ep. IV 8) zurückzuführen (Sigwart, Schrift v. 1866, pag. 144 Note), sehe ich keinen Grund. Aber wenn er auch später eingefügt ist, so beweist das nur, daß Spinoza später sich bewogen gesehen hat, seine Meinung noch deutlicher auszusprechen, nicht aber, daß der Text Spinoza's eigene Ansicht enthält. Hier ist der Zweifel überwunden, der Spinoza noch in den „cog. met." beherrscht und die Ausführung dort (II Kap. X) so unklar macht.

**) Ich sehe keinen Grund, diese Ausführungen für eingeschoben zu halten, wie Avenarius (die beiden Phasen ꝛc. Note 32 pag. 31—32) und ihm folgend Sigwart (Erläuterungen und Parallelstellen zu seiner Übers. pag. 165) will. Eher ist anzunehmen, daß der Satz in (12) nicht an richtiger Stelle steht und hinter (16) gehört.

***) In den „cog met." II. Kap. X.

durch die „cog. met." angeregte: die göttliche Vorsehung, Gottes Schaffen ꝛc.

Aus den Erörterungen, die den Dialogen noch vorangehen, ist noch hervorzuheben die Ansicht Spinoza's, daß nur die Attribute, welche die Unendlichkeit Gottes ausdrücken, als wahre Attribute desselben gelten dürften, die anderen, wie daß er durch sich selbst besteht, einig, ewig, unveränderlich, Ursache und Vorherbestimmer aller Dinge ist, dagegen nur denominationes extrinsecae seien, die ihm nur mit Rücksicht auf die endlichen Dinge zukämen. In der Ausführung bleibt sich indeß Spinoza hierin nicht treu. Das Wesentlichste ist, daß der Begriff der causa sui, der später so sehr in den Vordergrund tritt, hier als „auswärtige" Benennung ziemlich geringschätzig behandelt wird. Hier überwiegt eben ganz der anschauliche Begriff der unendlichen Natur; naturalistisch ist Spinoza auch im „tractatus brevis", nicht theistisch. Wir werden noch sehen, wie in Folge des Hervortretens der durch ethische Gesichtspunkte bedingten Frage: Wie verhält sich das Endliche zum Unendlichen, und wie kann man das Unendliche erkennen? auch der Begriff der causa sui immer mehr in den Vordergrund tritt. Hier treten vor der Unendlichkeit Gottes die anderen Attribute mehr zurück, obwohl auch sie wirklich Gott zukommen und sogar eine genaue Erörterung finden.

Von den Bestimmungen, die Gott in seiner Beziehung zu den endlichen Dingen zukommen, ist die wichtigste die, daß alle Dinge von ihm abhängen, aus seinem Wesen folgen. Gott ist die Ursache aller Dinge. Wir wissen schon aus den Dialogen, daß er die nähere und entferntere, immer aber die immanente Ursache aller Dinge ist. Hier*) wird nun die Ursächlichkeit Gottes näher ausgeführt. Daß Gott die immanente Ursache aller Dinge sei, wird besonders stark betont. Ohne und außer Gott kann kein Ding sein noch begriffen werden. Darnach wird sich bestimmen lassen, welche von den acht verschiedenen Arten von Ursachen, die man anzunehmen pflegt, Gott beigelegt werden kann. Auch hier verhält

*) I Kap. III.

sich Spinoza kritisch einer fremden Ansicht gegenüber. Die Aufzählung dieser acht Arten von Ursachen ist nun, wie Trendelenburg nachgewiesen hat*), aus Heereboord und Burgersdik genommen. Ich gehe auf das Einzelne nicht speziell ein, um nicht Trendelenburg zu wiederholen; auch werden die Begriffe, um die es sich hier handelt, in der Folge nur zum Teil verwertet.

Das Wesentliche ist, wenn wir von den einzelnen Bestimmungen absehen, daß Gott die immanente Ursache aller Dinge ist. Er ist die nächste Ursache aller von ihm direkt geschaffenen unendlichen Dinge, die entferntere, obwohl auch noch immanente Ursache der endlichen Dinge, die durch Mittelursachen bedingt sind. Alle Wirkungen, deren Anzahl unendlich ist, folgen mit ewiger Notwendigkeit aus dem unendlichen Wesen Gottes. Dieser letztere Gesichtspunkt wird zunächst im vierten Hauptstück ausgeführt und dabei wieder betont, daß Alles, was aus Gottes Wesen folge, auch ewig, nicht zu irgend einer Zeit, daraus folge. Zurückgewiesen wird auch hier die Ansicht, daß Gott noch mehr schaffen könne, als er geschaffen hat. Gott handelt nicht nach Zwecken, sondern sein Handeln erfolgt aus der Notwendigkeit seines Wesens. Darin eben besteht seine Freiheit, daß er seinem eigenen Wesen gemäß handelt, nicht durch Zwecke, etwa die Idee des Guten, veranlaßt. Wille und Verstand werden der Gottheit mit Entschiedenheit abgesprochen. Nirgends wird die Ansicht, daß Gott nichts weiter sei, als eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, so scharf hervorgehoben, wie hier. Nach diesem Gesichtspunkt bestimmen sich nun auch die Ausführungen über die Vorsehung Gottes.**) Die allgemeine Vorsehung ist die Art und Weise, wie jedes Ding in der ganzen Natur enthalten ist und erhalten wird; die besondere ist nichts weiter als die Art und Weise, wie jeder Zustand Gottes, d. h. jedes einzelne Ding, in sich betrachtet, sein Sein erhält***), Gottes Vorherbestimmung kann demnach nichts Anderes bedeuten,

*) Hist. Beiträge z. Philos. III pag. 316ff.

**) I Kap. V.

***) Auch in Bezug auf diesen Punkt waren die „cog. met." höchst zweideutig. Vgl. die Stellen cog. met. I Kap. VI § 8, § 9 und II Kap. VI § 3.

als daß jedes Ding durch Gott verursacht wird.*) In diese Bestimmungen greift nun das Verhältnis von Essenz und Existenz ein, und damit zusammenhängend der Begriff der causa sui. Die endlichen Dinge haben den Grund ihrer Existenz nicht in sich; ihre Essenz involvirt nicht ihre Existenz, sie werden von äußeren Ursachen zum Dasein und zum Handeln bestimmt. Gottes Essenz aber involvirt seine Existenz: er ist causa sui. Zufall giebt es nicht, auch der menschliche Wille ist durchweg determinirt. Diese Ansicht von der durchgängigen, absoluten Abhängigkeit aller Dinge von Gott wird gegen die Einwürfe verteidigt, die man aus der Verwirrung, welche in der Natur herrscht, und die nicht von Gott rühren kann, entnimmt. Verwirrung und Ordnung, hatten schon die „cog. met." erklärt, sind entia rationis, die daraus entstehen, daß man die Dinge auf eine allgemeine Idee bezieht und sie darnach beurtheilt. Diese allgemeinen Ideen selbst aber sind bloße Gedankendinge ohne jeden realen Wert, sie existiren so wenig, wie die Universalien Steinheit, Pferdheit ꝛc., von denen man sich einbildet, sie seien ganz besonders ein Gegenstand der göttlichen Fürsorge. „Doch wir haben das mit Recht an ihnen für Unwissenheit angesehen"**). Nur die besonderen Dinge sind, nur auf sie erstreckt sich die göttliche Fürsorge. Diese aber brauchen mit gar keiner allgemeinen Idee übereinzustimmen, sondern nur mit ihrem eigenen Wesen. Sünde, Gut und Schlecht sind nur entia rationis.

Diese letzten Ausführungen betreffen zum Teil psychologische Bestimmungen, die daher im zweiten Teil wiederkehren, über die aber auch aus den metaphysischen Voraussetzungen heraus sich schon Manches und Wichtiges sagen läßt.

Waren die bislang besprochenen Eigenschaften doch solche, die Gott in seinem Verhältnis zur Welt wirklich zukommen, so sind die nun folgenden solche, die Gott der Substanz gar nicht zukommen,

---

*) I Kap. VI.

**) Diese Stelle dürfte, wie hier nochmals erwähnt werden mag, die cog. met. II Kap. VII § 5 zur Voraussetzung haben.

sondern nur einem Attribute derselben.*) Dahin gehört die Barmherzigkeit und, was wichtiger ist, die Allweisheit. Hier zeigt sich nun die Sonderstellung des Denkattributes. Nicht Gott als Substanz, sondern das Attribut des Denkens ist allweise. Noch weniger eignet sich die Benennung „höchstes Gut" für Gott, wenn man darunter noch etwas anderes verstehen will, wie seine Unendlichkeit. Dennoch hat Spinoza selbst dies durchaus nicht festgehalten.

Da nun diese Bestimmungen Gott nicht zugehören, so kann man durch sie Gott auch nicht erkennen, und solange es kein anderes Mittel giebt, haben diejenigen Recht, welche behaupten, man könne Gott nicht erkennen. Gott kann aber erkannt werden durch seine Attribute. Dies wird in einer Betrachtung ausgeführt, die ich geneigt bin für ein späteres Einschiebsel zu halten, — in der Betrachtung über die Arten der Definition.**) Nicht jedes Ding bedarf, um definirt zu werden, eines höheren Gattungsbegriffes; die Attribute eines durch sich bestehenden Wesens werden durch sich begriffen; die Modi dagegen durch die Gattung.

Mit der Betrachtung der Eigenschaften, die Gott in seinem Verhältnis zu den endlichen Dingen zukommen, sind wir in die Frage eben nach jenem Verhältnis selbst eingetreten. Wie verhalten sich die endlichen Dinge zu Gott, wie die ewigen? Wie ist Gott Ursache der Ersteren? Hier giebt nun Spinoza die Unterscheidung von natura naturans und natura naturata. Die Natur ist einmal natura naturans. Als solche ist sie das Wesen, das, ohne etwas Anderes, als sich selbst nöthig zu haben, nur durch sich besteht, d. h. Gott, die unendliche, aus unzähligen Attributen bestehende Substanz. Die natura naturata sind die Wirkungen, die Weisen Gottes, alle modi. Sowohl die, welche unmittelbar von ihm abhängen, direkt von ihm geschaffen sind, wie die Bewegung in der Ausdehnung

*) II Kap. VII.

**) Die Einführung: „So werden wir nach der wahren Logik andere Regeln der Definition vortragen, nämlich der Unterscheidung gemäß, welche wir hinsichtlich der Natur machen" ist wichtig für das Verhältnis von Metaphysik und Methode Spinoza's. Näheres hierüber später.

(die Ruhe läßt Spinoza hier fort) und der Verstand im Denkattribut — diese bilden die natura naturata universalis; — als auch die besonderen Dinge, welche von den unendlichen Modis verursacht werden — diese bilden die natura naturata particularis. Der unendliche Verstand und die unendliche Bewegung werden von Spinoza hier „Söhne Gottes" genannt; man hat indeß keinen Grund, aus dieser Wahl eines theologischen Ausdrucks zu schließen, daß Spinoza sich habe mit der christlichen Religion abfinden, sich ihr anpassen wollen. Gerade, daß er auch die materielle Bewegung einen Sohn Gottes nennt und dem unendlichen Verstand einfach gleichberechtigt zur Seite stellt, spricht dagegen. Auf die Frage, wie denn nun Gott zugleich direkte und indirekte Ursache, zugleich immer immanente sein könne, geht der Traktat nicht ein — Spinoza mochte glauben, diese Frage in den Dialogen genügend beantwortet zu haben.

Die metaphysische Anschauung dieses ersten Teiles des tractatus brevis, wenn wir sie nochmals kurz zusammenfassen wollen, ist die folgende (im Wesentlichen bleibende).

Gott ist ein unendliches Wesen, eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes, in seiner Art vollkommen, das Wesen der Substanz in seiner Weise ausdrückt. Jedes Attribut wird durch sich begriffen, als Attribut der Substanz. Die Attribute stehen neben einander und als von einander verschiedene und gleichberechtigte da; nur das Attribut des Denkens hat eine eigentümliche Sonderstellung. Die Modi sind in den Attributen enthalten, zunächst die unendlichen, welche sich zu den Attributen verhalten, wie diese zur Substanz; sie drücken das Wesen des Attributes auf gewisse Weise aus (Verstand, Bewegung). Ferner die endlichen, welche unbeständig und wechselnd sind.

Gott ist Ursache aller Dinge, die mit ewiger Notwendigkeit aus ihm folgen. Sein Wesen schließt die Existenz ein, das der endlichen Dinge die ihrige nicht. Gott resp. seine Attribute bilden die natura naturans; die geschaffenen Dinge, die unendlichen Modi, die direkt geschaffen sind, und die endlichen, die durch Mittelursachen

geschaffen sind, bilden die natura naturata, die ersteren die allgemeine, die letzteren die besondere genaturte Natur.

Der Anhang T. I und die Beilage an Oldenburg.

Eine bestimmtere und präzisere Fassung der metaphysischen Bestimmungen hat Spinoza in dem Anhang zum „tract. brev." wie in den Briefen II, III und IV an Oldenburg zu geben versucht. Ep. II hatte Spinoza eine Separatbeilage beigefügt, welche die Grundzüge seiner Metaphysik nach geometrischer Weise dargestellt enthielt. Diese Beilage selbst ist verloren gegangen; man hat indes versucht, sie zu rekonstruiren aus den Briefen. Ich beziehe mich im Nachfolgenden auf die Rekonstruktion, welche Sigwart vorgeschlagen hat*), und die im Ganzen der wirklichen Beilage entsprechen dürfte. Die Beilage ist später angefertigt, wie der Anhang; es fehlen im Anhang die Definitionen, deren Weglassung sich eben daraus erklärt, daß der Anhang in einem Verhältnis der Ergänzung zum Traktat steht und daher voraussetzt, daß die Begriffe der Substanz, des Attributes ꝛc. durch die Art und Weise, wie sie im Traktat entwickelt sind, festgestellt sind. Reminiscenzen finden sich auch sonst nicht selten, die sich aus dem engen Anschluß des Anhanges an den Traktat ergeben. Die Beilage ist selbständiger, dazu exakter, bestimmter; der Anhang verliert sich nicht selten in Weitschweifigkeiten. Da aber der metaphysische Standpunkt der Beilage von dem des Anhanges nicht eben verschieden ist, so wollen wir sie zusammen betrachten, indem wir im Einzelnen die Unterschiede zunächst hervorheben.

Die in dem Anhang fehlenden Definitionen handeln von Gott, der ebenso definirt wird, wie im Traktat; vom Attribut, welches als das bezeichnet wird, das durch sich und in sich begriffen wird, so daß sein Begriff den einer anderen Sache nicht in sich schließt: eine Bestimmung, die im Traktat, wenn auch nicht ausdrücklich mit diesen Worten ausgesprochen, doch der Sache nach sich gleichfalls ergab.**) Die dritte Definition kann so kaum gelautet

*) In seiner Schrift 1866 pag. 137.
**) T. I Kap. VII (10).

haben, wie sie Sigwart giebt. Entweder stand dort ursprünglich die Definition der res finita, ähnlich der in Eth. I Def. II, oder es stand dort noch eine nähere Erläuterung der res in suo genere infinita. Denn so, wie die Definition jetzt lautet, giebt sie keinen rechten Sinn. „In seiner Art unendlich", heißt es, „ist ein Ding, das durch kein Ding derselben Art begrenzt wird." Wenn es nun aber weiter heißt: „So wird der Körper nicht durch das Denken, und das Denken nicht durch den Körper begrenzt", so sind das garnicht Dinge derselben Art, das Beispiel kann mithin nicht zur Erläuterung des vorhergehenden Satzes dienen. Die Definition will allem Anschein nach erklären, was in seiner Art unendlich ist. Solcher Art ist Alles, was nicht von Seinesgleichen begrenzt wird, also die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken, überhaupt die Attribute. Die Definition der Substanz (4) und des Attributes (2) ist ganz gleichlautend: „quod per se et in se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei." Diese völlige Gleichsetzung ist nicht ohne Wichtigkeit. Hier zeigt sich deutlich, was wir auch im „tract. brev." schon fanden*), daß die Beziehung auf das Allwesen, die Definition Gottes hinzukommen muß, damit die Attribute nicht als vollständig selbständige Substanzen erscheinen. Sie sind Substanzen, nur nicht in Rücksicht auf Gott. Im eigentlichen Sinne kann nur er Substanz genannt werden, da er aller Dinge Träger und Grund ist. Betrachtet man die Attribute für sich, so hat man einen Pluralismus von Substanzen, schaut man sie an in ihrer Totalität, so erkennt man, daß die Natur ein einheitliches Ganze ist; die früheren Substanzen verlieren ihre Selbständigkeit, werden Attribute der unendlichen Natur. Einen Rest von Selbständigkeit behalten sie indes auch so noch: sie werden durch sich selbst begriffen. So sagt Spinoza in einem Briefe an Oldenburg, nachdem er die Definition der Substanz erörtert hat: „Quibus demonstratis facile videre poterit vir clar. quo tendam, modo simul attendat ad definitionem Dei, adeo ut non sit opus apertius de his loqui".**)

*) Vgl. oben pag. 83.

**) ep. II, 6. (ed. Bruder).

Von den Axiomen hat die Beilage vier, der Anhang sieben. Hier zeigt sich in der Beilage dem Anhang gegenüber ein deutlicher Fortschritt. Das erste Axiom stimmt in beiden überein: die Substanz ist ihrer Natur nach früher, als ihre Modifikationen. Dann aber hat der Anhang zwei Axiome, die in der Beilage mit Recht fehlen. „Die Dinge, welche verschieden sind, sind entweder realiter oder modaliter unterschieden", lautet das zweite. Das dritte Axiom des Anhangs verdient diesen Namen nicht, es ist eine Definition. Real verschieden sind nur Substanzen mit verschiedenen Accidenzen oder Accidenzen verschiedener Substanzen. Der modale Unterschied wird gar nicht erläutert. In dem „entweder oder" des Axioms liegt, wie mir scheint, ein Hinweis auf ein „tertium non datur."

Der ganze hier erörterte Unterschied gilt nur unter der Voraussetzung, daß es außer Substanzen und Accidenzen nichts giebt. Nur diesen Satz allein hat als zweites Axiom die Beilage, so daß sich Axiom 2 und 3 des Anhangs und Ax. 2 der Beilage entsprechen. Die Ausführungen des Anhangs sind aber ziemlich überflüssig; Ax. 4 des Anhangs — 3 der Beilage — enthält schon in sich den Satz, daß die Substanzen unterschieden werden durch die Attribute, und daß diese es sind, woran man die Substanz erkennt: „Dinge, die verschiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemeinsam." Es stimmen dann wieder mit einander überein das fünfte Axiom des Anhanges und das vierte der Beilage: „Von Dingen, die nichts mit einander gemeinsam haben, kann eins nicht die Ursache des anderen sein." Zu diesen Axiomen kommen dann im Anhang noch ein sechstes und siebentes, die in der Beilage fehlen. Von diesen fällt Ax. 7: „Dasjenige, durch welches die Dinge unterhalten werden, ist seiner Natur nach eher, als solche Dinge", mit Ax. 1 zusammen; seine Weglassung in der Beilage ist daher höchst gerechtfertigt. Daß Ax. 6 hier fehlt: „Dasjenige, welches eine Ursache seiner selbst ist, kann unmöglich sich selbst begrenzt haben", kann auffallen. Vielleicht ist die Weglassung deshalb erfolgt, weil der dritte Lehrsatz, zu dem es im Anhange verwendet wird, dies Axiom nicht nötig hat, um bewiesen zu werden. Der Lehrsatz

lautet: „Jede Substanz ist ihrer Natur nach unendlich und höchst vollkommen in ihrer Gattung." Berücksichtigt man eben, daß jede Substanz einzig in ihrer Art ist (Prop. I), also nicht durch etwas Anderes derselben Art begrenzt werden kann, so folgt daraus sofort, daß sie in ihrer Art unendlich ist, und man hat nicht nötig, erst das Ax. 6 heranzuziehen. Die Richtigkeit dieses Satzes hat dann auch Oldenburg gar nicht in Zweifel gezogen (ep. III).

Die Propositionen stimmen in beiden Redaktionen überein bis auf die vierte des Anhangs, die in der zweiten der Beilage mit enthalten ist. Ihr Inhalt lautet: „Es können in der Natur nicht zwei Substanzen mit demselben Attribute existiren." „Eine Substanz kann nicht von einer anderen hervorgebracht werden, sondern," fügt die Beilage hinzu, „es gehört zu ihrer Natur, zu existiren." „Jede Substanz muß unendlich oder höchst vollkommen in ihrer Art sein." Dazu dann der vierte Satz des Anhangs: „Zum Wesen jeder Substanz gehört von Natur zu existiren: so sehr, daß es unmöglich ist, in einem unendlichen Verstande eine Idee vom Wesen einer Substanz zu setzen, welche in der Natur nicht existirte." Die Beweise für diese Sätze sind im Anhang meist umständlich und schwerfällig, in dem Briefe Spinoza's an Oldenburg vom Oktober 1661*) dagegen kurz und präzis. Für den Beweis des ersten Satzes benutzt der Anhang die Unterscheidung zwischen realem und modalem Unterschied. Der Sinn des umständlichen Beweises ist: Gäbe es zwei Substanzen mit gleichem Attribut, so wären sie auf keinen Fall real verschieden. Denn real verschieden sind ja nach Ax. 3 Substanzen mit verschiedenem Attribute. Dann also modal. Das aber streitet gegen die Natur der Substanz: modal verschieden sind Modi derselben Substanz. Die Substanzen wären in diesem Falle nicht Substanzen, sondern Modi. Zwei Substanzen können sich nur real unterscheiden; der reale Unterschied wird bezeichnet durch die Attribute. Auch der Brief an Oldenburg entwickelt diesen Gedanken.**) Oldenburg

*) op. IV.
**) op. IV, 8.

hatte eingeworfen*), es gäbe doch verschiedene Menschen, die alle dasselbe Attribut der ratio besäßen. Spinoza führt dagegen an, die Menschen seien nicht Substanzen, sondern Modi des Denkens und der Ausdehnung. Lehrs. 2 schließt sehr einfach von der realen Verschiedenheit der Substanzen auf die Unmöglichkeit der Verursachung der einen durch die andere. Es würde ja in diesem Fall, da die Substanzen realiter verschieden sind, die Wirkung etwas enthalten, was in der Ursache gar nicht enthalten ist, was doch nicht möglich ist: ex nihilo nihil fit. Lehrsatz 3 ist schon erörtert worden. Von Lehrsatz 4 ist der Nachsatz: „so sehr, daß" ꝛc. zunächst eine Reminiscenz an den Traktat, wo ja, wie wir sahen, aus Cartesianischen Bestimmungen heraus die Identität von Gott und Natur erwiesen werden sollte. Dieser Satz scheint den Übergang anbahnen zu sollen zu dem Korollar, das dann, ganz ähnlich wie im Traktat, lautet: „Die Natur wird durch sich selbst und nicht durch ein anderes Ding erkannt. Sie besteht aus unendlichen Eigenschaften, deren jede unendlich und höchst vollkommen ist in ihrer Gattung, zu deren Wesen die Existenz gehört, so daß außer derselben kein Ding mehr ist, und sie so genau übereinkommt mit dem Wesen des allein herrlichen und hochgelobten Gottes."

Den unendlichen Verstand Gottes läßt die Beilage, die ja nicht aus Descartes heraus demonstrirt, einfach fort, und verbindet den Lehrsatz 4 mit dem zweiten. Derselbe ist auch als besonderer ziemlich überflüssig. Daß es zum Wesen jeder Substanz gehört, zu existiren, folgt daraus sofort, daß eine Substanz die andere nicht hervorbringen kann.

Die Beilage ist mithin durchweg vollendeter und präziser, als der Anhang; sie steht selbständiger da und unabhängiger vom Traktat, an den sich der Anhang vielfach anschließt. Sonst ist der Inhalt beider nicht verschieden. Untersuchen wir nun, in welchem

*) op. III, 7. Auch hier schließt übrigens Spinoza nicht, wie er nach Avenarius müßte, von der Gleichheit der Attribute der Substanzen einfach auf ihre Identität, sondern: Weil zwei Substanzen gar nicht anders unterschieden werden können, als realiter, weil sie, damit sie zwei seien, wesensverschieden sein müssen, ist die Gleichheit unmöglich.

Verhältnis diese Stufe zum Traktat steht. Da ist nun zunächst beachtenswert, daß der Ausgangspunkt hier ein anderer ist, als im Traktat. Dort ging Spinoza von der endlichen Substanz aus, wies dieselbe als unmöglich nach und postulirte die Unendlichkeit jeder Substanz. Daraus schloß er dann zugleich, daß in Gottes unendlichem Verstande keine Substanz eminenter enthalten sein könne. Es ergab sich dann weiter, daß, da es keine zwei gleichen Substanzen geben könne und die eine Substanz nicht vermöge, die andere hervorzubringen, die Substanzen in der Natur und die in Gott identisch sein müßten, daß mithin alle Substanzen in der Natur wegen der Einheit desselben nur Attribute einer einzigen, absolut unendlichen Substanz, Gottes, sein könnten. Hier dagegen haben wir eine andere Argumentationsweise. Nach den Definitionen Gottes, der Substanz, des Attributes und des Modus, die sich unschwer aus den Bestimmungen des Traktates ableiten lassen, folgt als erstes Axiom: „Die Substanz ist ihrer Natur nach früher, als ihre Modifikationen", und erst als Letztes wird die Bestimmung gewonnen, mit der der Traktat anfing: „Jede Substanz ist in ihrer Gattung unendlich vollkommen." Dieser Satz stützt sich auf die beiden Sätze: „Es kann keine zwei gleiche Substanzen geben," und: „Jede Substanz existirt aus eigener Machtvollkommenheit." Daraus, daß alle Substanzen verschieden, jede aber durchaus selbständig ist, folgt erst, daß jede in ihrer Art unendlich ist, welche Folgerung der Anhang gar noch durch ein sechstes Axiom sichern zu müssen glaubte. Diese Umstellung des Beweisganges nun hat ihren guten Grund. Im Traktat, wo Spinoza den Descartes widerlegen wollte, mußte er zuerst dessen Begriff der endlichen Substanz zu entfernen trachten, um daraus dann die Eminenz Gottes als falsch zu erweisen und so seinen Gott zu rechtfertigen. Hier kann er sich solcher Cartesianischen Voraussetzungen nicht bedienen; der Beweis soll direkt, selbständig, nicht apagogisch geführt werden. Da ist nun von vornherein nicht einzusehen, weshalb jede Substanz unendlich sein soll — wenn man nicht schon das Prädikat der Unendlichkeit in den Begriff derselben mit hineinlegt. Warum soll eine Substanz nicht endlich sein können? Die Unmöglichkeit, daß sie endlich

sei, folgt erst daraus, daß jede Substanz aus eigener Machtvollkommenheit existiren muß, also nicht durch ihre Ursache determinirt sein kann, sowie, daß es nicht zwei Substanzen mit gleichem Attribut geben kann. Alsdann ist die Substanz allerdings in ihrer Art unendlich. So gewinnt die Demonstration scheinbar die Unendlichkeit der Substanz aus anderen Bestimmungen derselben. Indes doch nur scheinbar. Im Grunde ist es doch der Begriff der Unendlichkeit, von dem Spinoza ausgeht, und aus dem die hier als Ausgangspunkte benutzten Bestimmungen sich erst ergeben. Es steht ihm von Anfang an fest, daß letzten Endes nur das, was alles Andere umfaßt, eben darum durch sich besteht: das Verursachtsein durch Andere ist durch die absolute Unendlichkeit der Natur ausgeschlossen. So stützt sich auch die Propos. I auf den Begriff der Unendlichkeit. Daß Substanzen mit demselben Attribut nicht verschieden sein können, erhellt, wie nochmals bemerkt werden mag, einfach daraus, daß ja sonst eine andere Substanz desselben Attributes neben der einen, ersten, existiren würde, die sie begrenzte. Sie wäre in diesem Falle nicht in ihrer Art allein, nicht in ihrer Art unendlich, mithin überhaupt keine Substanz. Spinoza hätte demnach einfach folgern können: Die Natur ist unendlich. Sie existirt durch sich selbst und umfaßt alle Dinge. Sie besteht aus unendlich vielen verschiedenen Attributen, die man Substanzen nennen kann in Rücksicht auf ihre von ihnen abhängenden Modi. Statt dessen demonstrirt er die Unendlichkeit, indem er die Bestimmungen, die sich ihm aus der einen, unendlichen Substanz ergeben, auf mehrere, hypothetisch angenommene Substanzen überträgt: Es kann nur durch sich selbst existirende, durchaus verschiedene, unendliche Substanzen geben, und zeigt dann, indem er, ähnlich wie im tract. brev. selbst, die schon gegebene, nicht erst aus den Bestimmungen über die Substanz abgeleitete Definition des unendlichen Gottes herbeizieht, daß diese Substanzen im Grunde genau mit dem übereinstimmen, was als Charakter eines Attributes dieses Gottes hingestellt ward. Weil nun die Welt, was wiederum gar nicht aus dem Vorigen resultirt, sondern einfach feststeht, eine unendliche, einheitliche Substanz ist, so ergiebt sich, daß

die hypothetisch angenommenen Substanzen im Grunde gar nicht Substanzen, sondern recht eigentlich Attribute dieses einen Wesens, der unendlichen Substanz, sind. Auch hier sieht man wieder den eigentümlichen Charakter des Attributes; es ist halb Substanz, halb Modus, auf keinen Fall aber eine subjektive Auffassung des Intellekts.

Die eine unendliche Natur bleibt also auch hier die Hauptsache, das Fundament der ganzen Argumentation. Nur weil dieser Begriff schon in die Definition und die Bestimmungen des Substanzbegriffes — offen oder insgeheim — hineingelegt wurde, gelingt es Spinoza, aus ihnen scheinbar die unendliche Natur abzuleiten und zu konstruiren. Ähnlich ist auch sein Verfahren in der Ethik.

Wenn nun auch in Wahrheit die Unendlichkeit immer der herrschende Gesichtspunkt bleibt, so ist es doch nicht ohne Bedeutung, daß das Durch-sich-existiren der Substanz, ihre Unbedingtheit gegenüber der Bedingtheit und Unselbständigkeit der Modi hier so stark betont wird und das Axiom: Substantia prior est natura suis accidentibus an die Spitze der Axiome tritt. Die letzten Erörterungen des Traktates über das Verhältnis Gottes zu den geschaffenen Dingen und die Arten seiner Ursächlichkeit werden dazu beigetragen haben, diesen Begriff — der indes immer eine Folge von Gottes Unendlichkeit ist und bleibt, daher denn auch charakteristisch genug die Definition Gottes, die gerade diese Unendlichkeit ausdrückt, sich nie ändert — mehr hervortreten zu lassen und ihn nicht mehr als denominatio extrinseca zu behandeln. Hinzukommt, daß diese Eigenschaft Gottes der geometrischen Methode, die Spinoza jetzt anwendet, mehr entspricht. Sie bezeichnet Gott mehr als den bedingenden Grund, aus dem Alles folgt. Nicht aber hat die geometrische Methode erst den Anlaß dazu gegeben, Gott als die causa sui zu bezeichnen; ihre Vortrefflichkeit und Annahme resultirt vielmehr erst aus der Auffassung der Welt als einer ewigen Wirkung, die aus dem Wesen Gottes folgt. Nicht die Methode bedingt die Weltanschauung Spinoza's, sondern umgekehrt, seine Weltanschauung fordert diese Methode.

Eine wirkliche Umformung und Fortbildung der metaphysischen Anschauungen findet, wenn wir von der eben besprochenen, mehr formellen, wie inhaltlichen Änderung absehen, hier im Anhang und der Beilage gegenüber dem Traktat überhaupt nicht statt. Die Substanz wird dadurch nicht anders, daß jetzt ihr Verhältnis zu ihren Accidenzen mehr in den Vordergrund tritt; sie bleibt nach wie vor unendlich. Aber schärfer und präziser formulirt werden die metaphysischen Anschauungen und unabhängig von Descartes' Philosophie aufgestellt: darin liegt der Fortschritt gegenüber dem Traktat. Die Gleichheit und Gleichberechtigung der Attribute tritt hier namentlich noch schärfer hervor, wie dort. Sie sind jedes gleich unendlich, zugleich Wesenseigentümlichkeiten eines Wesens. Daraus folgt die durchgängige Parallelität aller ihrer Wirkungen. Ich deute dies hier nur an, da diese Bestimmungen erst in der Psychologie zur Anwendung und Verwertung kommen, die wir jetzt betrachten wollen.

Kleine logische und methodologische Beiträge zur Philosophie der Gegenwart,

angezeigt von Prof. **J. Witte.**

1. Dr. Ad. Nitsche, Lehrbuch der Logik, zunächst zum Gebrauche an Gymnasien, Innsbruck b. Wagner 1888. 136 S.

2. Dr. O. Seiffert, Beiträge zu den Theorieen des Syllogismus und der Induktion, Breslau 1888. 49 S.

3. Dr. Heinr. Rickert, Zur Lehre von der Definition. Freiburg i. B. b. Mohr 1888. 66 S.

4. Adr. Naville, De la classification des sciences. Genève-Bale 1888.

5. Dr. Fr. Kirchner, Lic., Schematismus der Philosophie, Halle b. Schwetschke 1888. 5 Tabellen.

6. Dr. M. Brasch, Wie studirt man Philosophie? Leipzig b. Roßberg 1888. 63 S.

Diese sechs mir vorliegenden Schriften haben einen äußerst ungleichen Wert. Von Nr. 1—4 inkl. darf man sagen, daß jede von ihnen wenigstens in irgend einer Hinsicht als eine verdienstvolle Leistung erscheint, während Nr. 5 und 6 ohne jeden Wert sind und besser ungeschrieben wären. — Von Herrn Brasch ist man längst gewohnt, nur Flüchtiges zu erhalten. Wie sehr derselbe sich gegen Überweg's Andenken vergangen hat, habe ich bereits vor einigen Jahren dargethan, als ich im Bd. XXIII. Heft 6 der „Philos. Monatshefte" Brasch's Herausgabe der Überweg'schen Schrift „Schiller als Historiker und Philosoph" besprach. Inzwischen hat derselbe eine Schrift „Die Philosophie der Gegenwart, ihre Richtungen und ihre Hauptvertreter" zu Leipzig 1888 erscheinen lassen, deren Unförmlichkeit und Unvollständigkeit nicht weniger abschreckt als die unmethodische, laienhafte und willkürliche Darstellung, Kritik und Auswahl der behandelten Denker und Denkrichtungen. Der vorliegende „Wegweiser für Studirende aller Fakultäten" ist vollends ein oberflächliches und dürftiges Machwerk, in seinen einleitenden „Vorbemerkungen" bis S. 15 ein ödes Gerede in nichtssagenden Gemeinplätzen, in den dann folgenden Auseinandersetzungen über den Zweck des philosophischen Studiums (bis S. 28) und das Verhältnis der Philosophie zu den verschiedenen Fakultätswissenschaften (bis S. 43) eine Darlegung von Ansichten, die weder Hand noch Fuß hat und historisch sich die bedenklichsten Blößen giebt. Der Anhang aber, „eine Übersicht über die Bestimmungen zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde an den deutschen, österreichischen und schweizerischen Universitäten" verzichtet ebensosehr auf Vollständigkeit wie auf genaue, den Sachverhalt klar und richtig darstellende Orientirung. — Des vielschreibenden Dr. Kirchner's Schematismus der Philosophie ist ein höchst unbequemes und unhandliches Büchlein, das, ohne zerrissen zu werden, sich kaum gebrauchen läßt. Dem Inhalte nach sind diese „tabellarischen Übersichten" der philosophischen Disziplinen ein treuer Spiegel des scholastischen Dogmatismus, an dem der Vorstellungskreis ihres Verfassers krankt, der logischen Form nach ein Zeugnis der Unfähigkeit desselben, den elementaren An-

forderungen an die Regeln der wiſſenſchaftlichen Einteilung der Begriffe gerecht zu werden. Völlig aber fehlt der Verſuch, eine der Natur der Sache entſprechende Gruppirung der eingeteilten Objekte vorzunehmen. Daß ſogar jede vorwiegend ſpekulative Disziplin dennoch ihren Ausgangspunkt von der Erfahrung nehmen und zunächſt überwiegend induktiv verfahren müſſe, hat der Verfaſſer noch immer nicht begriffen: ſtellt er doch im Schema der Ethik metaphyſiſche Hauptpunkte den ſpeziellen Unterſuchungen voran. Etwa gar auf Ebenmäßigkeit der Einteilung der verſchiedenen philoſophiſchen Disziplinen Bedacht zu nehmen, das kommt dem Verfaſſer auch nicht einmal von ferne in den Sinn. Solche Leiſtung wird nun noch dazu „als Hülfsmittel zu Vorleſungen" auf dem Titel empfohlen. Nicht einmal ein Student kann dies wirre Zeug dazu gebrauchen. Gegen die Anmaßung, etwa einem Dozenten ſo etwas als Hilfsmittel anzubieten, müßte erſt recht die entſchiedenſte Verwahrung von vorn herein eingelegt werden. Denn wahrhaftig nach dieſem Schematismus könnte man glauben, Herr Kirchner verſtehe von Philoſophie ungefähr ſo viel wie ein ABC-Schütze von Goethe's Fauſt. —

Von den vier anderen oben erwähnten Schriften beſteht das Verdienſt der erſten, nämlich von Dr. Ad. Nitſches Lehrbuch der Logik, in der Originalität der in ihr vorliegenden Leiſtung, zumal in der Selbſtändigkeit in der Behandlung des Stoffes gegenüber der Art und Weiſe der traditionellen formalen Logik mit ihren vielfach ſcholaſtiſchen Beſtimmungen. Auch Nitſches Logik, in welcher die Herbartiſche Auffaſſung als die am meiſten maßgebende erſcheint, iſt vorwiegend eben deshalb als eine formale Disziplin von ihm dargeſtellt. Ganz unvergleichlich geſchickt iſt der Verfaſſer aber trotzdem darin, den logiſchen Stoff dem Gedankenkreiſe des in ihr noch Ununterrichteten anzupaſſen. Die pädagogiſche Aufgabe, den in wiſſenſchaftlicher Logik noch ungeſchulten Zögling in deren Lehren und Geſetze einzuführen, ihn mit den Hauptpunkten derſelben vertraut zu machen, löſt der Verfaſſer ganz vortrefflich. Es liegt in ſeiner Arbeit die erſte in propädeutiſch-pädagogiſcher Hinſicht — ſoweit es der Herbartiſche Standpunkt zuläßt

— glückliche und wohlgelungene Behandlung der Logik vor. Der Verfasser erscheint in dieser Beziehung ganz neu und selbständig, soviel er auch prinzipiell Herbart dem Pädagogiker, der indes als solcher bei aller Vortrefflichkeit oft zu einseitig ist, dabei verdanken mag. Denn weder Herbart selber noch seine Schüler haben es so gut wie der Verfasser verstanden, an den logisch noch rohen Vorstellungskreis die Lehren der Logik heranzubringen und diesem Gesichtspunkte gemäß den logischen Stoff zu gestalten, einzuteilen, die logischen Regeln auszudrücken und vor allem durch auf's Glücklichste gewählte Beispiele zu beleuchten. Wer es vermöchte noch mehr in Fühlung mit der modernen logischen Forschung als der Verfasser — der gleichwohl auch in dieser keineswegs fremd ist und bei dem ich zumal Einflüsse Lotzes zu bemerken glaube — und mit größerer Selbständigkeit gegenüber der Herbart'schen Logik dasselbe Ziel zu erreichen wie Nitsche, würde sich um die Propädeutik dieser Disziplin das größeste Verdienst erwerben. Auch Nitsches Verdienst ist sehr anzuerkennen. Es beruht mehr auf dem, was er Herbart's Pädagogik, als auf dem, was er desselben Logik verdankt. — Neu ist oftmals die Terminologie des Verfassers, aber trotz des Ungewohnten meist nicht störend, und nach kurzer Besinnung wird sie uns durchaus verständlich. Offenbar hat Nitsche das löbliche Bestreben, die Fremdwörter thunlichst durch deutsche zu ersetzen sowie zugleich das weitere, die Beziehungen der Sprachlehre zur Denklehre auch terminologisch auszubeuten. Sein pädagogisches Bemühen führt ihn überdies oft dazu, auch für die wissenschaftliche Forschung selber wertvolle Ergebnisse und Entdeckungen zu finden. Dies zeigt sich zumal in der Lehre vom Schlusse, z. B. bei der Unterscheidung von „Reihen"- und „Gemeinschaftsschlüssen" als Arten der „Bestimmungsschlüsse" (§ 117—119), in der Auffassung der Beziehung des Urteils zum Begriff (§ 52), in der Bestimmung der Urteilsarten und in der Ansicht über deren Verhältnis zu den Schlüssen (cf. bes. § 52, 54, 57, 60, 61, 64, 67 der Urteilslehre und § 82—88 der Lehre von den Folgerungen, sowie speziell in der Lehre von den eigentlichen Schlüssen § 106—8 und in der noch spezielleren Theorie der Ableitungsschlüsse § 111

bis 113). — Ebenfalls einen wirklichen Dienſt leiſtet der Wiſſenſchaft die an dritter Stelle oben aufgeführte Schrift von Dr. O. Seiffert. Dieſe „Beiträge zu den Theorieen des Syllogismus und der Induktion“ betreffen einen höchſt wichtigen Punkt der logiſchen Wiſſenſchaft, der gerade neuerdings eine lebhafte Diskuſſion hervorgerufen hat, und nehmen zu ihm in ſachkundiger und klarer Weiſe Stellung. Nicht nur im Allgemeinen befriedigt die Methode der Unterſuchung in dieſer Monographie, ſondern auch im Einzelnen gelangt ihr Verfaſſer zu beachtenswerten Ergebniſſen, mag man auch gewiſſe prinzipielle Bedenken ihnen gegenüber nicht unterdrücken können, und iſt es freilich überdies nicht zu verkennen, daß das Problem der Unterſuchung noch nicht in ſeiner ganzen Tiefe erfaßt wird, ja, daß es eine abſchließende Löſung überhaupt nicht in ſo iſolirter Behandlung ſondern nur im Zuſammenhange des logiſchen Syſtems zu finden vermag. Es handelt ſich in dieſen „Beiträgen“ nämlich weſentlich um zwei Punkte, einmal um den Wert und die Richtigkeit des Syllogismus gegenüber den ſeit Sextus Empiricus (in den *Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις*, ed. Bekker S. 95ff.) erhobenen, in unſeren Jahrzehnten ſeit J. St. Mill verſtärkten und dann beſonders von Überweg, Sigwart und B. Erdmann erörterten Bedenken, und zweitens um die wahre Natur der induktiven Methode, um deren Berechtigung, um den Charakter und die Gültigkeit ihrer Schlußweiſe, zumal auch in Beziehung zum Syllogismus, vor allem um die Berechtigung, einen induktiv gültigen Schluß ſchon aus einer einzigen Prämiſſe zu ziehen. — Was den Syllogismus zunächſt angeht, ſo erblickte bereits die antike Skepſis in ihm ein widerſpruchsvolles Verfahren, da der Oberſatz den Schlußſatz vorausſetze, eine Schwierigkeit, die J. St. Mill dadurch zu beſeitigen ſuchte, daß er den Syllogismus für einen Schluß vom Beſonderen auf's Beſondere erklärte. Denn der Grund für die Sterblichkeit des Sokrates z. B. ſei nicht der allgemeine Satz, daß alle Menſchen ſterblich ſind — der ja die Kenntnis der Sterblichkeit des Sokrates vorausſetze —, ſondern die bisherige Erfahrung einer Reihe von einzelnen Fällen. Dem gegenüber betonte B. Erdmann (in ſeiner

Abhandlung „Zur Theorie des Syllogismus und der Induktion in den „Philos. Aufsätzen, Ed. Zeller gewidmet“ 1886, p. 197 ff.), daß bei den durch unvollständige Induktion gewonnenen Obersätzen beachtet werden müsse, in welche logische Bestandteile sich der allgemeine Satz zerlege. Der Satz „Alle Menschen sind sterblich“ zerfalle offenbar in diese beiden Sätze: 1. „Alle Menschen sind bisher gestorben“ und 2. „Alle jetzt und künftig lebenden Menschen werden also sterben“. Die conclusio ergebe sich aus diesem zweiten Teile des Obersatzes, dieser wiederum sei lediglich bedingt durch den ersten Teil, aber nicht durch den Schlußsatz. Die Giltigkeit des letzteren gilt deshalb, wie Verfasser betont, bei Erdmann nicht für Voraussetzung sondern für Folge des Schlußsatzes, weshalb auch bei dieser Art von Syllogismen ein Schlußverfahren vom Allgemeinen auf's Besondere vorliege. Verfasser sucht den Sachverhalt noch weiter aufzuhellen, indem er selber geltend macht, daß in dem Fragesatze „Ist die Giltigkeit des Obersatzes bedingt durch die Giltigkeit des Schlußsatzes?“ unter Bedingtsein und Giltigkeit Verschiedenes verstanden werden könne. Erstlich könnten beide Ausdrücke materielle Bedeutung haben und dann die Frage in die Worte gefaßt werden: „Ist der Obersatz gewonnen auf Grund des Besonderen, das im Schlußsatze enthalten ist“, zweitens könnte der Sinn ein rein logisches Verhältnis bezeichnen, sodaß gleichgültig darum, ob der Obersatz so oder so gewonnen sei, gefragt wird, ob sein Verhältnis zur conclusio ein solches sei, daß sein Anspruch auf Giltigkeit von der des Schlußsatzes abhängt. Auch bei dieser Auffassung lasse sich zeigen, daß der Syllogismus sowohl unsere Erkenntnis erweitere als auch, daß er gleichwohl ein Schluß vom Allgemeinen auf das Besondere sei. Verfasser sucht beides darzulegen durch Hervorhebung desjenigen, was der Syllogismus im Unterschiede von der Folgerung ad subalternatam leiste. Diese rein für sich — z. B. die Folgerung, daß einige Menschen sterblich sein müssen, weil es alle sind — liefere nicht die geringste neue Erkenntnis. Sie bekommt vielmehr derartigen Erkenntniswert erst, sobald das „Einige“,

indem es in den Dienſt des Syllogismus tritt, durch die zweite Prämiſſe näher beſtimmt wird. Im fertigen Syllogismus iſt das Subjekt des Schlußſatzes durch das Hinzukommen des Unterſatzes und nur dadurch zum Beſonderen des Subjektes des Oberſatzes, in gleicher Weiſe das Prädikat des Schlußſatzes nur durch das Hinzutreten des Oberſatzes zum Beſonderen des Prädikates des Unterſatzes geworden. Darum erſcheine jede Prämiſſe nur inſofern als von der Giltigkeit der conclusio abhängig, als die andere für unbedingt richtig, ſomit für ganz unabhängig vom Schlußſatze gelte. Mithin iſt im Syllogismus die Giltigkeit einer, aber nur einer Prämiſſe bedingt durch die Giltigkeit des Schlußſatzes. Verfaſſer kommt deshalb zu dieſem Ergebnis (cf. S. 15): „Da . . . jede Prämiſſe im Vergleich zu der anderen etwas Neues enthält, der Schlußſatz aber durch das Zuſammenwirken beider entſtanden iſt, ſo liefert auch dieſer in Bezug auf jeden einzelnen Vorſatz eine neue Wahrheit.“ Darum biete freilich der Syllogismus noch nicht in jedem Falle eine Bereicherung des Geſamtmaterials unſeres Vorſtellens, und ſchon Sigwart habe gezeigt, daß die Aufgabe, „das ewig neue Denken zu begründen“, die Syllogismen nur erfüllen, wo ſie auf ariſtoteliſche Weiſe in den Dienſt der Begriffsbildung treten oder ihre Oberſätze ſynthetiſche Urteile im Sinne Kants ſind. — Auch die Folgerung ad subalternantem, betont Verfaſſer des Weiteren, ſei für ſich allein ohne Erkenntniswert, vielmehr müſſe ſtets zu ihrer praktiſchen Brauchbarkeit noch die Beſtimmung des Allgemeinen im Gegenſatze zum Einzelnen hinzukommen. In allen derartigen Schlüſſen finde aber eine Folgerung ſtatt von der Falſchheit des Beſonderen auf die Falſchheit des Allgemeinen. Als vom Beſonderen ausgehend, erſcheinen dieſe Folgerungen zunächſt zwar als induktive Schlüſſe; indeſſen in der That ſeien ſie Syllogismen, da ſie dieſen nicht nur in der Modalität der Schlußſätze gleichen ſondern ſich auch auf Syllogismen der dritten Figur zurückführen laſſen (cf. S. 19). Dieſe näher beſtimmten Folgerungen ad subalternantem ſeien alſo freilich wichtige Hülfsmethoden der Induktion, ſelber aber keineswegs induktive ſondern ſyllogiſtiſche Folgerungen. Und wie in ihnen nicht bloß vom Beſonderen auf's Allgemeine

sondern von der Falschheit des ersteren auf die des letzteren geschlossen werde, so müsse auch die eigentliche, die Folgerung ad subalternatam näher bestimmende syllogistische Schlußweise der ersten Figur definirt werden als „ein Schluß von der Wahrheit des Allgemeinen auf die Wahrheit des Besonderen." In entsprechender Weise müsse der Induktionsschluß gelten für eine Folgerung von der Wahrheit des Besondern auf diejenige des Allgemeinen (S. 20 und 21). Indem der Verfasser alsdann näher auf das Verhältnis der unvollständigen Induktion zum Syllogismus eingeht, giebt er (S. 25) zwar zu, daß man beide Prozesse für unwahr in dem Sinne bezeichnen könne, daß der Ausgangspunkt des einen den Endpunkt des anderen bilde und beide einander notwendig ergänzen. Gleichwohl ist er der Ansicht, daß die Induktion mit B. Erdmann für eine vollkommen selbständige Schlußweise gelten müsse. Dieser habe (a. a. O., § 14, S. 209) folgende beiden Unterschiede zwischen Syllogismus und Induktion hervorgehoben: „1. Die Zahl der Prämissen im Syllogismus beträgt zwei; bei der Induktion ist sie mindestens zwei, im Übrigen unbeschränkt" und „2. Im Schlußsatze des Syllogismus bleibt der Mittelbegriff fort, bei der Induktion bleibt er erhalten." Aller Induktion lägen 3 logische Bestandteile zu Grunde, nämlich eine empirische Voraussetzung, ferner das Gesetz der Kausalität und endlich das der Identität. Denn B. Erdmann lasse alle Induktion mit Recht auf folgenden beiden Sätzen (ebd. § 14, S. 211 ff.) beruhen: „1. Die gleichen Ursachen sind gegeben" und „2. Die gleichen Ursachen bringen gleiche Wirkungen hervor." Während also die Schlußweise im Syllogismus rein logisch begründet sei und, als lediglich auf den Prämissen beruhend, die Sicherheit der Folgerung eine objektive sei, komme bei der Induktion stets eine empirische Voraussetzung in's Spiel und die Sicherheit sei nur subjektiv. Die Entscheidung, ob der Schluß auch objektiv berechtigt war, hänge hier ab von der Bestätigung der gewonnenen Hypothese durch alle späteren Beobachtungen. „Die empirische Verifikation", sagt Verfasser S. 29, „ist somit der einzige Prüfstein der Richtigkeit von induktiven Schlüssen." Seiffert widerspricht Erdmann aber in der

Behauptung, daß man nicht ſchon aus einer einzigen ſpeziellen Beobachtung induktiv ſchließen könne. Trefflich legt Verfaſſer (S. 34—41) folgende Punkte dar: 1. daß die Möglichkeit, die induktiven Schlüſſe, auch ſyllogiſtiſch zu formuliren, ihren eigenartigen Charakter nicht beſeitige 2. daß dies ebenſo wenig der Umſtand thue, daß im entwickelten Denken rein induktive Schlüſſe kaum vorkommen, 3. daß weder in der Ableitbarkeit aus allgemeinen Sätzen noch hinſichtlich der Notwendigkeit dieſer Deduktion ein Unterſchied zwiſchen induktiven Folgerungen aus einer Prämiſſe und denen aus mehreren Vorſätzen beſtehe. Vielmehr liege in den früheren Erfahrungen die Erklärung der Verſchiedenheit der Prämiſſen-Anzahl und der ſich ergebenden Wahrſcheinlichkeit. Über die Natur und die unterſchiedenen Grade der letzteren ſtellt der Verfaſſer zum Schluſſe (S. 44—9) höchſt beachtenswerte Unterſuchungen an und macht gute Bemerkungeu, nachdem er zuvor (S. 41—44) noch den allerwichtigſten Punkt erledigt hat, der den Sinn jenes „konſtanten Zuſammenhangs“ betrifft, welchen Erdmann als Grundlage jeder Induktion mit Recht (im Gegenſatz zur Mill'ſchen „Gleichförmigkeit der Natur“) fordere. Sei es doch klar, daß bei oft wahrgenommenen Vorgängen der Zuſammenhang kein konſtanterer ſei als nur bei ſelten beobachteten. „Verſchieden iſt nur die Anzahl der Beobachtungen des konſtanten Zuſammenhanges, nicht aber dieſer ſelbſt“ (S. 42). „Zwei Vorgänge ſtehen nach der bisherigen Erfahrung in konſtantem Zuſammenhange, wenn nicht in allen Fällen, wo der eine beobachtet wurde, der andere hinzukam. Das Kriterium iſt alſo ein lediglich negatives.“ Der Sinn des „konſtanten“ ſei der des „ausnahmsloſen Zuſammenhangs.“ Wo dieſer vorliege, da ſei Induktion erlaubt. Und dieſer Fall könne auch bei Schlüſſen aus einer Prämiſſe ſtattfinden. Denn „wenn zwei Erſcheinungen ein einziges Mal zuſammen beobachtet wurden und andererſeits noch kein kontradiktoriſcher Fall vorgekommen iſt, ſo liegt nach der bisherigen Erfahrung ein ausnahmsloſer Zuſammenhang vor.“ Kontradiktoriſche, eine Induktion unmöglich machende Fälle entſtänden aber nicht aus bloßem Fehlen der Beobachtung ſtetigen Zuſammenſeins ſondern

erst aus der positiven Beobachtung, daß solch stetiges Zusammensein nicht besteht (S. 43—4). — Wir stimmen, wie angedeutet, den klaren und scharfsinnigen Darlegungen Seiffert's in allen Hauptpunkten bei, sogar fast schlechthin betreffs des Syllogismus. Die Erörterung der Induktion bringt derselbe uns jedoch schon von Haus aus in allzuenge Verbindung mit ihrer methodologischen Anwendung und ihrer erst in erkenntnistheoretischer Beziehung spezieller zu fassenden inhaltvollen Bedeutung. Eben dies ist auch B. Erdmann's Fehler. Nicht schon ursprünglich sondern erst in der eben bezeichneten praktischen Verwendung und besonderen Beziehung gründet die Induktion sich auch auf das Kausalgesetz, nicht bloß auf den Satz vom Grunde, abgesehen von der Voraussetzung des Identitätsgesetzes. Es giebt auch eine elementare Grundlage der Induktion, die nichts anderes ist als eine Modifizirung des Syllogismus. In ihren elementaren Grundlagen stehen sich trotz Seiffert und Erdmann Induktion und Deduktion darum weit näher, als es diese beiden Denker zugeben. Nicht die rein logische Form sondern der Ausgangspunkt, das Ziel und der Weg seiner Anwendung ist verschieden beim induktiven und beim deduktiven Syllogismus. Denn die rein logische Gliederung der in Zusammenhang gebrachten Sätze ist wesentlich dieselbe, ist in beiden Fällen syllogistisch, falls man nur bedenkt, daß die Voraussetzung einer Konstanz des vorgestellten Zusammenhangs eine allgemeine Behauptung ist, die als Wahrheit jenem Besonderen zu Grunde liegt, von welchem aus die Deduktion auf Allgemeines schließt. Nicht künstlich sondern naturgemäß wurzelt also jede Induktion in syllogistisch formulirbaren Folgerungen. Andererseits ist alle Wahrheit ebenfalls thatsächlich verbürgt, und sie liegt darum auch beim deduktiven Syllogismus niemals nur im Zusammenhange der Prämissen sondern in dem Hinweise des Untersatzes auf die Erfahrung. Mithin enthält auch der eigentliche Syllogismus stets ein empirisches Element. Nur die Stellung zu diesem ist verschieden. Bei dem Schlusse von der Wahrheit des Allgemeinen auf die des Besonderen gehen wir nur vom Allgemeinen aus und lassen das Empirische hinzutreten, beim Schlusse von der Wahrheit

des Beſonderen auf die des Allgemeinen tritt auch das Empiriſche von vorn herein und als das den Gang der Folgerung vornehmlich Anregende in unſeren Geſichtskreis. Schärfer wird der Gegenſatz beider Schlußarten erſt, ſobald ſie in den Dienſt der Beweisführung treten. Ja, man ſollte ſtets erſt mit Rückſicht auf dieſe die Induktion und die Deduktion einander entgegenſetzen; in der elementaren Logik — und Verfaſſer ſelber will nach ſeiner Schlußbemerkung auf (S. 49) ja nur „Die elementare Form, nicht die Methode der Induktion" behandeln — indeſſen bloß von unterſchiedener Richtung des ſyllogiſtiſchen Verfahrens reden. Der Umſtand, daß nach Seiffert ſelber auch der induktive Schluß ein Schluß von der Wahrheit des Beſonderen auf die des Allgemeinen iſt, hätte — da ſolche Wahrheit des Beſonderen eben ſelber etwas iſt, was dies letztere im Lichte eines Allgemeinen mindeſtens von einer Seite her erfaßt — die prinzipielle Gleichartigkeit des elementar-logiſchen Vorgangs im induktiven und deduktiven Folgern zum Bewußtſein bringen und beide nur als unterſchiedene, nämlich induktive und deduktive Verwendungen des Syllogismus kenntlich machen ſollen. Dazu kommt, daß Verfaſſer zwar glücklich zeigt, daß die induktive Folgerung freilich nur einer einzigen Erfahrungsprämiſſe unter Umſtänden bedarf; andererſeits jedoch hat dieſelbe ſtets eine Hypotheſe zur Vorausſetzung — nämlich die von der Konſtanz des beobachteten Zuſammenhangs, die für jede Induktion dieſelbe iſt —, alſo einen allgemeinen Satz nötig. Auch hiernach ſcheint die Vorherrſchaft des ſyllogiſtiſchen Verfahrens in den dem wiſſenſchaftlichen Beweisgange zu Grunde liegenden Schlußarten und zwar bis hinein in die Konſtitution der Beweismethoden ſelber geſichert. Eine Beſtätigung für dieſen Sachverhalt liegt — zumal nach dieſen Darlegungen — denn doch auch wohl in des Verfaſſers eigenen Worten, die er (S. 35) zu folgendem Satze zuſammenſtellt: „Die Ableitbarkeit ſämtlicher Schlüſſe, welche wir gewöhnlich als induktive bezeichnen, aus allgemeinen Oberſätzen, hat ihren Grund in der Beſchaffenheit und in den gegenſeitigen Beziehungen unſerer Bewußtſeinsinhalte", nur ſollte die Einſchränkung hinzutreten, „inſofern dieſelben in normal-gültiger Weiſe durch das

Denken der Anschauung und Wirklichkeit entnommen, also objektiv wertvoll sind."

An dritter Stelle nannte ich die Monographie von Dr. H. Rickert. An ihr haben wir eine Arbeit, die durch ihre Methode dem Lehrer des Verfassers, Prof. W. Windelband alle Ehre macht. Den Ergebnissen des Verfassers dürften jedoch nur wenige beizustimmen vermögen. Sicherlich ist es sehr zu loben, daß die vorliegende Abhandlung darauf ausgeht, die Lehre von der Definition von vielen in den verbreiteten Darstellungen ihr noch immer anhaftenden scholastischen Bestimmungen zu befreien; auch zeugt es von gesundem Sinne und der Schulung in trefflicher Methode, daß für alle spekulative Analyse und Deduktion zuvörderst der Grund durch sorgsame empirische und induktive Sichtung und Feststellung des Thatbestandes mit Geschick gelegt wird. Dies tritt zumal im Abschnitt 1 und 2 der Einleitung, deren erster über „Aufgabe und Methode", deren letzter über „Entstehung und ursprüngliche Bedeutung der Definition" handelt, nämlich bei den griechischen Denkern bis auf Aristoteles, hervor, aber auch im „Wesentliche und unwesentliche Momente" betitelten Abschnitt II der Untersuchung selber, vor allem in Nr. 2, 3 und 4, in denen bezüglich die juristischen, naturwissenschaftlichen und mathematischen Definitionen erörtert werden, während Nr. 1 „die Unzulänglichkeit der bisherigen Lehren hervorhebt. Inhaltlich befriedigen indeß die Abschnitte I, III, IV und V weit weniger. Abschnitt I, über „Allgemeine Bestimmung und Wesen der Definition" erörtert „1. Worterklärung und Definition", „2. Zweck der Definition", der Abschnitt „III. Definition und Begriff" behandelt „1. Analytische und synthetische Definition", „2. Begriff und Urteil", „3. Unzulänglichkeit der traditionellen Begriffslehre" und endlich folgt als letztes Kapitel die Nr. „4. Der Begriff und das Wort" betitelt. Abschnitt IV. Genus proximum und differentia specifica" zerfällt in folgende zwei Abteilungen: „1. Die Gattung und das Wesen in den empirischen Wissenschaften" und „2. Die Gattung in der Mathematik". Das Buch schließt mit Abschnitt V. „Nominal- und Realdefinition". — In diesen, die eigene Lehre enthaltenden

Abſchnitten, erſcheint mir nun als das *πρῶτον ψεῦδος* die Anſicht, daß die Definition ein Mittel und Werkzeug der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung ſein ſoll (cf. S. 21). Zwei ganz verſchiedene Dinge, meint der Verfaſſer, ſeien das Aufſuchen von Wahrheit und die ſprachliche Formulirung zum Zwecke der Mitteilung. Indeſſen Verfaſſer hat überſehen, daß nicht minder verſchiedene Dinge ſolche Formulirung zum Zwecke der Mitteilung irgend eines beliebigen Inhalts und die ſprachliche Formulirung zum Zwecke der Mitteilung eines ſyſtematiſch geordneten logiſchen Gedankengehalts ſind. Mit Recht rühmt es Verfaſſer an Sigwart (S. 6), daß dieſer ſein Werk als einen Verſuch bezeichnet, „die Logik unter dem Geſichtspunkte der Methodenlehre" zu geſtalten. Sicherlich wird gerade dadurch dieſe Disziplin „in lebendige Beziehung zu den wiſſenſchaftlichen Aufgaben der Gegenwart" geſetzt. Immerhin iſt die Logik auch als Elementarlehre zu behandeln, und erſt aus dieſer iſt zu erkennen, in welcher Art bei Anwendung der grundlegenden Methoden des Denkens Gebrauch von den logiſchen Elementen gemacht wird und daraus die verſchiedenen allgemeinen logiſchen Methoden entſtehen. Dieſe allgemeinen Forſchungsmethoden ſind nämlich nicht nur ſolche der Unterſuchung und Auffindung ſondern auch ſolche der Darſtellung und Begründung der Wahrheiten. Und, was Verfaſſer verkannt hat, die Definition iſt und bleibt — wenigſtens in erſter Linie — eine Methode der Darſtellung, ein Mittel der ſyſtematiſchen Darſtellung eines Begriffs. Letztere geſchieht indeß mit Nichten nur behufs ſprachlicher Mitteilung an einen Anderen ſondern zum Zwecke der Feſtigung und Klärung der eigenen Forſchung ſowie zur Abkürzung langer Gedankenreihen durch einen prägnant-logiſchen Ausdruck für Inhalte von logiſchem Begriffswert. Da ſolche Ausdrücke häufig Ausgangspunkte für neue Unterſuchungen werden, ſo dient mittelbar die Definition freilich auch der Auffindung und nicht bloß der Darſtellung und ſyſtematiſchen Begründung von Wahrheiten. Des Verfaſſers Grundirrtum verführt ihn zu der Meinung, die Definition, als Produkt des Aktes des Definirens, ſei der Begriff ſelbſt,

dieser wiederum nichts von den ihn bildenden Urteilen inhaltlich Verschiedenes sondern nur ein „Durchgangspunkt sich kreuzender Urteile", eine „ruhend gedachte Summe von Urteilen." Allein so zahlreich auch die psychologischen und sprachlichen Urteile, die etwa der Begriff voraussetzt und aus denen er empirisch hervorgeht, sein mögen: er selbst ist als *logischer* Begriff etwas davon Verschiedenes. Denn er ist der normale Ausdruck für die Gültigkeit der ihrem Inhalte nach eindeutig fixirten Allgemeinheit der auf jenem psychischen Wege entstandenen Vorstellung gerade wie das Urteil der Ausdruck ist für die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Verbindung von Vorstellungen, deren eine eine solche Allgemeinheit besitzt. Um Ausdruck für solche Gültigkeit zu werden, muß aber in den psychischen Mechanismus durch apperzeptive Akte ein vielfach die associativen Verbände auflösender Eingriff des rein vernünftig und selbstthätig sich verhaltenden denkenden Geistes geschehen. Es sind also gewisse rein logische Operationen nötig, um das psychologische Urteil und den psychologischen Begriff zu logischem Inhalte und logischer Form zu gestalten, und noch weitere, um vom logischem Begriff zum logischen Urteil fortzuschreiten. Inbetreff dieses Gegensatzes zum Verfasser kann ich nun an dieser Stelle mit ihm nicht ins Reine kommen. Das Angedeutete mag genügen, um ihn davon zu überzeugen, daß es wohl erwogene sachliche Gründe sind, die mich von der Zustimmung zu seinen Ergebnissen abhalten. — Gewiß bemängelt derselbe mit Recht die scholastische Auffassung „wesentlicher" im Gegensatze zu den „unwesentlichen" Merkmalen. Insofern der Begriff aber in jenem logischen Sinne und auf Grund der logischen Operationen des Abstrahirens und Reflektirens sowie selbstbewußten Vergleichens die Gültigkeit einer Allgemeinvorstellung *sachlich* rechtfertigt, sodaß ihr Inhalt nicht nur Folge bloß sinnenmäßiger Auffassung der *Erscheinung* ist, erklärt man ihn mit Recht für *Wesenserkenntnis*. Und da nur bestimmte logische Operationen und deren Ergebnisse nötig sind, um diesen logischen Inhalt festzuhalten und gewisse andere solche Operationen und Ergebnisse als die Faktoren eines Aktes der im Interesse der systematischen Darstellung des logischen Begriffsinhalts wichtigen Aus-

wahl erſcheinen, ſo ſpielt auch in der Definition als der ſyſtematiſchen Darſtellung eines logiſchen Begriffsinhalts der Unterſchied weſentlicher und unweſentlicher Merkmale eine noch heute berechtigte Rolle. — Vieles in der Bekämpfung ſcholaſtiſcher Beſtimmungen der Definition würde dem Verfaſſer nicht ſo neu erſchienen ſein, wenn er Wundt's Logik nur von ferne ſo gut wie die Sigwart'ſche gekannt und ſtudirt hätte.

Eine höchſt ſcharfſinnige, in der Darſtellung gewandte und ſachlich meiſt einleuchtende Unterſuchung, die durchweg das Gepräge eines gereiften, in Handhabung der wiſſenſchaftlichen Methode wohl geſchulten und das erörterte Material vollkommen beherrſchenden Denkers trägt, iſt die an vierter Stelle genannte Studie Adrien Naville's „de la classification des sciences", ein Sonderabdruck aus der „Revue critique" von 1888. Verfaſſer hebt zu Beginn ſeiner Darlegung nur anmerkungsweiſe hervor, daß das Problem der Klaſſifikation der Wiſſenſchaften von größeſter Bedeutung für die wiſſenſchaftliche Forſchung ſei und deshalb ihre Kenntnis von der Université de France auch an den Anfang der Studien geſtellt werde. Er beginnt ſeine Erörterung ſelber mit Voranſtellung der Hauptgruppen der Wiſſenſchaften, die er ſelbſt als logiſch zu oberſt einander koordinirt anſieht und bezeichnet als ſeine Hauptaufgabe die Begründung dieſer Unterſcheidung und Erörterung ihrer Tragweite. Als ſolche Hauptgruppen unterſcheidet er nämlich dieſe drei: 1. die Wiſſenſchaften des Wirklichen (du réel) oder die Wiſſenſchaften von dem Weſen (des êtres), 2. diejenigen von den notwendigen Bedingungen des Möglichen (des conditions necessaires du possible) oder Wiſſenſchaften von den Geſetzen (des lois) und 3. die Wiſſenſchaften von dem Ideal (de l'idéal) oder den Vorſchriften für die Thätigkeit (des règles de l'activité). Die erſten faßt er unter dem Namen Histoire, die zweiten unter dem Ausdruck Théorématique, die dritten unter dem der Sciences régulatives zuſammen. Man könnte ſie wohl auch bezüglich Geſchichtswiſſenſchaften, (theoretiſche) Prinzipienwiſſenſchaften und Normalwiſſenſchaften nennen. — Ganz ausgezeichnet und tief in Inhalt wie Methode des wiſſenſchaftlichen

Effects of the Administration of Ether to Cats.

Experiment 1.—Cat, weighing 2 lbs. 12 oz. Ether administered by means of a tracheal tube. Respiration at first 30 per minute, and of normal character. Ether vapour passed through a wash-bottle containing ether, and then through a tube containing cotton-wool, to prevent the passage of any liquid ether. Respiration soon became slower, and after 5 minutes was 20 per minute. Ether was then discontinued, and respiration became more rapid, and after 10 minutes was 30 per minute. Ether was again administered, and respiration became slower, and after 5 minutes was 20 per minute. Ether was again

Indeß obschon die Historie Ausgangspunkt für die Prinzipienwissenschaft sei, müsse diese doch für eine selbständige Disziplin und nicht nur für einen *Teil* jener gelten. Denn alle Geschichte gründe sich auf Beobachtung des besonderen Wirklichen, wie es in konkreter Einzelheit gegeben ist, während die Gesetze eine Bedeutung haben, die nicht bloß für die schon realisirte sondern für jede mögliche Wirklichkeit maßgebend sei, unbekümmert darum, ob sie in der ersteren vorkomme. Die Gesetze beziehen sich also auf eine *unendliche* Anzahl von Ereignissen, von denen vielleicht nur ein kleiner Teil realisirt ist oder wird. Von diesen Gesetzen gebe es nun verschiedene Arten: *einige*, wie die arithmetischen sind so allgemein, daß ihre Realisirung sich auf Verhältnisse bezieht, die von Zeit und Raum unabhängig sind; *andere* sind begrenzter, wie die geometrischen, die sich nur auf Raum-Verhältnisse erstrecken, während die *mechanischen*, als auf Bewegung gehend, Raum und Zeit voraussetzen; zumal handle es sich in der *Mechanik* um Bestimmungen der konstanten Beziehung zwischen dem antecedens und dem consequens, d. h. zwischen der Ursache und Wirkung, also um die Notwendigkeit des Kausalverhältnisses. — Alle Gesetze aber sind (wie Naville in weiterer, höchst geistreicher Ausführung darthut), *notwendig* und *hypothetisch zugleich*. Die Notwendigkeit beziehe sich lediglich auf das Verhältnis eines ersten Datums zu einem zweiten. Das *Dasein* und die Setzung des ersten Datums selber seien indeß niemals durch ein Gesetz bestimmt. *Die Gesetze für sich allein erklären deshalb niemals etwas erschöpfend*, da die Anzahl des möglichen Wirklichen unbegrenzt sei. Heißt es doch S. 16: „Les lois seules n' expliquent rien; le nombre des possibles est indéfini; le chaos est compatible avec les lois autant que l'univers. L'objet des lois, ce sont les transformations, mais la disposition, le mouvement, l'ordonnance de ce qui se transforme, sont une autre manifestation de la puissance créatrice, une autre donnée du problème universel." — Im Gegensatze zu jener Natur der als *Naturgesetze* anzusehenden Prinzipien müßten die *historischen* Behauptungen für *kategorisch* und nicht hypothetisch, überdies auch für *zufällig* gelten. Geschichtlich *bestehe* resp.

habe etwas bestanden entweder schlechthin wirklich oder gar nicht. Allein eine bedingungsweise Existenz habe im Wirklichen keine Stelle; andererseits aber trete in der Wirklichkeit vielerlei auf, was sich nicht aus der Natur dauernder Eigenschaften oder Elemente erklären lasse. Rede man gleichwohl von historischen Gesetzen, so seien diese keine eigentlichen Gesetze, da sie sämtlich ja Ausnahmen zuließen; sogar in der Naturhistorie zeige sich dies, wo z. B. die Regel, daß der Mensch das Herz auf der linken Seite habe, durch jene anomalen Exemplare, die es dennoch auf der rechten Seite hätten, als Gesetz widerlegt werde (S. 18). Die angeblichen historischen Gesetze seien nur generalisirte Thatsachen. Sowohl für die Fortdauer als auch für die Wiederholung der Ursachen im historisch beobachtbaren Dasein und Wechsel gebe es keine Notwendigkeit (S. 18). Man sieht: das „Mögliche" ist beim Verfasser kein bloß Gedachtes sondern etwas, was auf Grund jener Faktoren, welche die von den Naturgesetzen bestimmten allgemeinen Verhältnisse beherrschen, wirklich eintreten kann. — Diese Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und allgemeinen historischen Thatsachen wird nach Naville um so schwieriger, je komplizirter die Wissenschaften sind. An den dargelegten Kriterien durchmustert Verfasser daher und zwar in ausgezeichneter, höchst belehrender Weise die verschiedenen Disziplinen und hebt vor allem den unterschiedenen Anteil des Historischen und des Naturgesetzlichen in ihnen hervor, besonders bei der Biologie, Physiologie, Psychologie, Soziologie, deren naturwissenschaftlichen Charakter er Comte gegenüber beanstandet und in der er kaum schon eine Wissenschaft erblickt; die Psychophysik und ihre Bedeutung für eine exakte Psychologie ist ihm außer Zweifel; Herbert Spencers naturwissenschaftliche Auffassung historischer Disziplinen und seine hyperdarwinistischen Velleitäten weist er zurück und gelangt zum Entwurfe einer höchst interessanten Tafel jener Disziplinen, die nicht rein historische Wissenschaften sind, sondern eine Gruppe bilden, von denen einige zum Teil andere rein naturgesetzlich begründet sind. —

Wie der Verfasser im Abschnitt I. die historischen, im II. die Naturwissenschaften besprochen und für beide ein

eigentümliches Fundament aufgewieſen hat, ſo thut er das Gleiche im III. mit den Normalwiſſenſchaften. Er erblickt ihr Fundament in der Quelle, aus der jene Kritik ſtammt, die wir nicht allein am hiſtoriſch Wirklichen ſondern auch an der Realiſirung der Naturgeſetze üben, auch hier wenigſtens innerhalb gewiſſer Grenzen, in denen wir uns ihnen nicht unterwerfen ſondern ihre Wirkungen zu hemmen oder abzuändern bemüht und auch im Stande ſind. Dieſer Quell ſei ein in Kants Sinne aprioriſcher Faktor in der menſchlichen Vernunft, der uns zur Vollziehung des Vollkommnen und Guten antreibe. Wie aber unſere Vernunft und wir ſelbſt nicht unſer Werk ſind, ſo ſei auch jenes Element offenbar Erzeugnis des Urhebers und Prinzips der univerſellen Vernunft; es müſſe im Grunde und Schöpfer der Naturgeſetze, in der Gottheit ſeinen Urſprung haben (S. 36). Er lege unſerem Willen die Naturgeſetze nicht auf ſondern appellire an deſſen Freiheit und Willkür und er verbürge uns eine doppelte Art von Aktivität, eine zum Teil noch paſſive auf dem Boden des Bewußtſeins ſelber und eine völlig aktive, ſchöpferiſche und erfindende im Handeln und Geſtalten im Bereiche der Außenwelt. Demnach ſeien zwei Hauptarten von Normalwiſſenſchaften zu unterſcheiden: 1. Die Normalwiſſenſchaften der Erfindung (de l'invention) und 2. die des Bewußtſeins (de la connaissance), théories régulatives des sciences. Zu erſteren rechnet Verfaſſer beſonders Moral (Ethik), Äſthetik, Theorie der Technik und des Gewerbes, der Heilkunde, der Verwaltung, der Beredſamkeit, Politik und Erziehung; zu letzterer gehören vorzugsweiſe: Logik, Erkenntnistheorie (Vernunft=Kritik) und Methodologie. — Vortrefflich ſagt Verfaſſer (S. 45): „la vérité est un bien, et ce bien, comme les autres, doit être acquis par l'esprit volontaire et le travail consciencieux; la science ne se fait pas par toute seule. Les règles logiques, dont l'observation, conduit à l'acquisition de la vérité, ne sont pas des lois de la nature; leur pratique n'est pas imposée à l'esprit, elle lui est proposée“ .... und S. 46: „La science, oui même la science déterministe, est un produit de libre effort de l'homme. L'idée de liberté est l'idée

cardinale de notre esprit, elle domine de l'activité humaine tout entière, dans le domaine de la science autant que dans celui des arts.“ —

Bonn, Januar 1889. J. Witte.

Recenſionen.

Neuere italieniſche Litteratur.

Della religione o della Filosofia cristiana. Studio storico - critico di Baldassare Labanca, Professore ordinario di Filosofia morale nella Università di Pisa, incaricato per la Storia del cristianesimo nella Università di Roma. Parte seconda. La Filosofia cristiana. Torino. Ermanno Loescher. 1888. Firenze, Via Tornabuoni, 20. Roma, Via del Corso 307.

Der ganze Typus dieſes Buches hat für uns oder doch zunächſt für den proteſtantiſchen Standpunkt Deutſchlands etwas Fremdartiges. Von katholiſcher Seite aus wird in der Regel in aller neueren Philoſophie eigentlich ein bloßer Abfall von den Lehren oder Wahrheiten des Chriſtentums erblickt. Überall aber iſt doch alle Philoſophie in der Geſchichte ſelbſt ein Erzeugnis und eine Fortſetzung aus dem ganzen Vorſtellungskreiſe der Religion geweſen. Dieſes gilt in gleicher Weiſe von der Geſchichte der alten wie von der der neueren Philoſophie. In aller Religion aber iſt an ſich ſelbſt bereits eine gewiſſe embryonale Anlage oder Vorſtufe der Philoſophie enthalten geweſen. Wir ſind ſtreng genommen mit Unrecht gewohnt den Anfang der Geſchichte der neueren Philoſophie erſt in Carteſius und Baco zu erblicken gleich als ob alles Frühere einfach und ſchlechthin von bloßer religiöſer Autorität und unſelbſtändiger Obſervanz beherrſcht geweſen wäre. Die Patriſtik, die Scholaſtik und Alles was in die Zeit der Renaiſſance fällt ſind überall ſchon vorbereitende Erſcheinungen und Beſtrebungen des philoſophiſchen Denkens oder Erkenntnistriebes geweſen. Unter der Hülle des gegebenen Dogmas der Religion regt ſich ſchon hier der erwachende Gedanke oder Lebenskeim der Philoſophie. Wie lange hat ſich auch im Altertum noch die gegebene Religionsvorſtellung als Form und Einkleidung der Lehren der Philoſophie fortgeſetzt!

Der Verfasser wirft am Eingange seines Buches die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der christlichen Philosophie, d. i. der Patristik und der Scholastik auf. Durch die bloße Zulassung des Intellektes neben dem Glauben ist an sich schon diese Frage entschieden. Das erkennende Streben des neueren philosophischen Denkens richtete sich zuerst nicht wie im Altertum unmittelbar auf die Welt der äußeren Sachen sondern nur auf die die alleinige geglaubte Wahrheit über dieselbe in sich enthaltende dogmatische Offenbarung des Christentums. Dieses Dogma selbst aber schloß eigentlich ganz ähnliche Widersprüche und Probleme in sich ein als es diejenigen der beiden Seiten oder Momente des Einen und des Vielen in den Beschaffenheiten der sinnlichen Welt für die beginnende antike Philosophie oder Metaphysik gewesen waren. Das Hauptobjekt der mittelalterlichen Spekulation, das Dogma von der Trinität, gab in der Frage nach dieser doppelten Natur der Gottheit dem Denken ein ganz ähnliches widerspruchsvolles Ziel oder Rätsel auf als damals die sinnliche Welt. Inhaltlich genommen ist die Scholastik nur eine Fortsetzung und weitere Bearbeitung des ganzen Gedankenstoffes der Patristik gewesen. Aber es wohnt in ihr bereits ein anderer echt mittelalterlicher und nicht mehr griechisch-römischer sondern germanischer Geist. Die entscheidende Schwelle oder Grenze dieses Überganges ist überall die Lehre des Scotus Erigena gewesen, den wir ähnlich wie im Altertum Thales als den ersten Urheber und Begründer der ganzen neueren spekulativen Metaphysik oder Philosophie bezeichnen möchten. Scotus faßt den christlichen Gottesbegriff als das an die Welt oder Natur gebunden schaffende Einheitsprinzip alles Seienden auf. Dieser damals entschieden ketzerische Standpunkt rief dann später eine stärkere Betonung des transscendenten Charakters des Gottesbegriffes in der Dreiheit seiner einzelnen Personen oder Gestalten hervor. Zugleich begann mit ihm jenes mechanische Rechnen mit abstrakten Vorstellungen oder Kategorien, wie es für den strengen schulmäßigen oder methodisch-systematischen Charakter der Scholastik bezeichnend war. Es war dieses eine pedantische Kunstform des mittelalterlichen Denkens, die sich in ihrer Nachahmung der Aristo-

teliſchen Scholaſtik als eine verwandte Erſcheinung an den gothiſchen Kirchenbauſtil anſchloß. Die Patriſtik iſt weſentlich nur noch bloße und eigentliche chriſtliche Theologie geweſen, während die Scholaſtik in ihrem tiefen und ernſten Ringen mit dem Einheitsgedanken der Gottheit und ſeinem Verhältnis zur Welt als die erſte Stufe der wahren und echten philoſophiſchen Metaphyſik der neueren Zeit anzuſehen iſt. Auch dem Beginn der alten Metaphyſik von Thales an aber ging als eine ähnliche Vorſtufe die antike Theologie in den Dichtern den Kosmogonieen und Theogonieen voraus. Das religiöſe Element iſt überall die natürliche Quelle und Vorausſetzung aller Philoſophie in der Geſchichte geweſen. Der ganze Standpunkt des Verfaſſers alſo das Entſtehen der Philoſophie von dieſer Seite aus zu erklären und zu begreifen iſt ein hiſtoriſch vollkommen berechtigter. Er ſteht allen hierauf bezüglichen Fragen in einer anderen und vielleicht freieren und unabhängigen Weiſe gegenüber als dieſes in unſerer zum Teil wohl konventionell feſtgeſtellten deutſch-proteſtantiſchen Auffaſſung der Fall iſt. Urchriſtentum, Patriſtik und Scholaſtik ſind überall drei wichtige Entwicklungsſtufen des allgemeinen chriſtlichen Lehrbegriffes in der Geſchichte. Der ganze Geiſt ſeines Buches iſt außerdem ein freiſinniger und der aus der Religion hervorgehenden weiteren Entwicklung der Philoſophie wohlgeſinnter, wodurch er ſich wiederum von der zelotiſchen Beſchränktheit mancher unſerer katholiſchen Auffaſſungen unterſcheidet. Es iſt dieſes alſo überhaupt ein Buch was in vielfacher Beziehung wohl als eine beachtenswerte Ergänzung unſerer gewöhnlichen Anſichten und Stellungen zur Sache zu betrachten ſein möchte.

Il fenomeno sensibile o la percezione esterioro ossia i fondamenti del Realismo (parte prima).

Dell idea del vero e sua relazione colla idea dell essere (Reale Accademia dei Lincei, 1885—86, 1887). Memoria del socio L. Ferri. Roma, Tipografia de R. A. d. L.

Es ſind dieſes zwei Abhandlungen, die ſich beide auf das Problem des Erkennens, die eine mehr im hiſtoriſchen, die andere mehr im ſyſtematiſchen Sinne beziehen. Jene erſtere hat nur die

Entwicklung der ſinnlichen Erkenntnislehre des Altertumes namentlich der Zeit vor Sokrates, bei Plato, Ariſtoteles, der Stoa und Epikur, endlich Plotin zum Gegenſtand. Es iſt gewiß, daß die Erkenntnislehre überall eine wichtige und eigentlich die entſcheidende Seite in aller Entwickelung der Philoſophie bildet. Man fängt zuerſt mit Unterſuchungen über das äußere Objekt an und wird dann immer mehr auf das innere Subjekt und ſein Verhältnis zur äußeren Welt hingetrieben. Hieraus entſteht auch die in der Geſchichte zu verſchiedenen Zeiten wieder auftretende Richtungsform des Skeptizismus. Eigentlich iſt dieſelbe auch in unſerer Zeit die herrſchende nachdem die kühnen Gebäude des früheren philoſophiſchen Dogmatismus verſchwunden oder eingeſtürzt ſind. Die ganze Erkenntnisfrage muß ſich in unſerer Zeit jedenfalls erſt abklären ehe man wieder zu einer vernünftigen und geſicherten Erkenntnis der äußeren Objektivität zurückkehren kann. Die ſorgfältigen und maßvoll beſonnenen Unterſuchungen des Verfaſſers können als ein denkenswerter Beitrag hierfür erſcheinen. Auch die Erkenntnisfrage hat vor Allem eine Geſchichte und muß in den einzelnen Phaſen und Stadien desſelben erforſcht und bearbeitet werden. Was die ſinnliche Seite derſelben betrifft, ſo iſt freilich gewiß, daß wir den phyſiologiſchen Erkenntnisapparat jetzt viel gründlicher und genauer kennen als dieſes früher oder im Altertum der Fall war. Man glaube aber nicht, daß durch alles dieſes der pſychiſche Akt des Erkennens jemals wirklich erklärt werden könne. Die Lehrformeln der Alten hierüber waren einfacher als die unſrigen und hatten eine naiv anſchauliche darum aber nicht geradezu unwahre Bedeutung für die Erklärung aller dieſer Phänomene. Es ſieht bei uns alles dieſes oft ſehr gelehrt aus, hat aber darum nicht gerade immer einen wirklichen und entſcheidenden Wert. Die zweite Abhandlung bezieht ſich weſentlich auf die geiſtigen Erkenntnislehren der neueren Zeit und giebt eine ſehr ausführliche und eingehende kritiſch-vergleichende Analyſe der wichtigſten hierfür in Betracht kommender Standpunkte. Der gewöhnliche Begriff des Wahren als Ausdruck eines Verhältniſſes der Einſtimmigkeit zwiſchen Denken und Sein ſcheint dem Verfaſſer für den ganzen Zweck ſeiner Unterſuchungen

mit Recht nicht als genügend. Es kommt hier vielmehr auf das ganze ſo unendlich vielgeſtaltige Verhältnis zwiſchen Denken und Sein oder Innerlichkeit und und Äußerlichkeit an. Wir müſſen offen geſtehen, daß wir bei aller Anerkennung des Fleißes und Scharfſinnes dieſer Unterſuchungen doch froh ſein werden, wenn wir endlich einmal wieder über die unzähligen Subtilitäten und ſelbſt geſchaffenen Schwierigkeiten dieſer neueren philoſophiſchen Erkenntnisfrage hinaus zu einer einfachen und geſunden erkennenden Betrachtung des Wirklichen wie es iſt gelangt ſein werden. Der Geiſt der neueren Zeit hat ſich dieſes Geſchäft mit der endloſen Ausſpinnung jener bloßen formellen Vorfrage unnötig erſchwert und wir möchten auch in dieſer Rückſicht wieder eine Rückkehr zu der größeren Einfachheit und Natürlichkeit des antiken Denkens empfehlen.

La Moralo e il Diritto per Giacinto Fontana, Milano, Fratelli Dumolard, 1888.

Auch der Charakter dieſes Buches iſt weſentlich von hiſtoriſch-kritiſcher Art. Es kann zur Zeit überhaupt noch nichts Anderes erwartet werden als eine kritiſche Sichtung und Durcharbeitung der über dieſes Verhältnis aufgeſtellten und im Weſen der Sache ſelbſt gegebenen Anſichten oder Begriffe. Dieſes geſchieht hier in einer eingehenden, umſichtigen und zum Teil von beredtem Schwung getragenen Weiſe. Man hat in Italien auch eine alte und berühmte juriſtiſche Erinnerung und Tradition, auf die der Verfaſſer mit patriotiſcher Wärme hinzuweiſen verſucht. Schon durch den Vorgang des alten Roms iſt Italien gleichſam der klaſſiſche Boden für die Entſtehung und Pflege des Rechtsinſtitutes geworden. Moral und Recht ſind nach dem Verfaſſer an ſich und ihrer Entſtehung nach innig verſchwiſtert und es muß das Recht zuletzt auch wieder einer Annäherung oder Vereinigung mit dem ganzen Prinzip der Moral zuſtreben. Man kann jetzt über dieſe ganzen Fragen nicht mehr von einem ſo rein abſtrakten und idealen Standpunkte aus urteilen und entſcheiden als früher. Dieſe ganze Sphäre

der praktischen Normen und Ordnungen des Lebens ist neuerlich auch in einer ganz real positivistischen und konkret empiristischen Weise aufgefaßt und bearbeitet worden. Von dieser Seite hat man insbesondere den Utilitätsgedanken als ein basisches Element hereinzuziehen und zu verwerten versucht. Den idealistischen Standpunkt strebt der Verfasser dem gegenüber mit Recht unter Bezugnahme auf Plato und Kant aufrechtzuerhalten und zu wahren. Der Nützlichkeits- oder Zweckgedanke hat offenbar auch in allem Menschlichen eine gewisse Wahrheit und ein bestimmtes Recht, aber er wird als solcher niemals zum entscheidenden oder auch nur wesentlichen Grunde für die Anforderungen der Moral sowohl als für die Einrichtungen des Rechtes erhoben werden können. Es ist bei den Italienern im Allgemeinen wegen ihres Temperamentes und ihrer historischen Stellung nicht zu befürchten, daß sie auf diesem Gebiete einem so einseitigen und extremen Realismus anheimfallen sollten wie er namentlich bei den Franzosen und den Engländern seine Vertretung gefunden hat. Der Idealismus liegt ihnen ebenso wie uns zuletzt als ein unveräußerliches Element im Blute. Der Verfasser hat wie seine Landsleute jetzt überhaupt ein offenes Auge und Verständnis für diese anders geartete nüchtern verstandesmäßige oder französisch-englische Auffassung des Lebens — der ja auch unter uns manche wenigstens zum Teil wie Ihering und Wundt folgen — aber es wird doch immer der charakteristische Grundzug ihres nationalen Standpunktes ebenso wie der des unsrigen ein solcher bleiben, der wesentlich in der Vertretung der rein idealen Seite oder Sache und des innerlich begriffsmäßigen Elementes in der Auffassung derselben seine Wurzel findet.

Giordano Bruno e le fonti: delle sue doctrine per Vincenzo di Giovanni, Professore di Storia nella Filosofia nella Università di Palermo, u. corrispondente dell' Instituto di Francia etc. Palermo, Tipografia Filippo Baccaveechia e figlio. 1888.

Dieses ist ein Beitrag zu dem Charakterbild G. Brunos, der sowohl nach der Seite der äußeren Lebensgeschichte als nach der

des Gehaltes ſeiner Lehre manches Eigentümliche und weniger Bekannte bietet. Beides war im höchſten Grades komplizirt, vielgeſtaltig und verworren ſo wie es in den Zeitverhältniſſen und den ganzen Bedingungen des damaligen Denkens lag. Die Italiener mögen in G. Bruno immer einen ihrer nationalen Heroen in jener Zeit der geiſtigen Gährung und Umbildung feiern. Er war wohl vielleicht der vielſeitigſte und innerlich bewegteſte Geiſt jener Zeit, in welchem ähnlich wie bei uns zuletzt in einer andern und mehr innerlich gemütstieferen Weiſe in der Myſtik Jacob Böhms das ganze unklare Streben und Ringen derſelben nach Erkenntnis kulminirt.

Al comitato per la comemorazione di G. Bruno in Pisa, Lettera del Prof. Antonio Labriola. Roma, Tipografia Aldina. S. Stefano del Cacco, 3. 1888.

Auch in dieſem kurz gehaltenen Vortrag wird der gleiche Gegenſtand mehr vom allgemein nationalen Standpunkt aus und unter Bezugnahme auf neuere teils italieniſche teils auswärtige Bearbeitungen in oratoriſch gefärbter Weiſe behandelt.

La cultura storica e il rinnovamento della Filosofia. Prolusione al corso di Storia della Filosofia letta il 1e gennaio 1887 nella R. Università di Napoli da Alessandro Chiappelli. Napoli, Cav. Antonio Movano, editore, 371. Via Roma 372. 1887.

Man iſt ſich vielleicht noch nicht überall darüber klar, daß ſich auch unſere Zeit in einer gewiſſen Gährung über die allgemeinen Prinzipien und Methoden des Wiſſens befindet, deren endliches Ziel und Reſultat bis jetzt noch nicht mit Deutlichkeit erkannt worden iſt. Der Verfaſſer weiſt darauf hin wie trotz des Niederganges der früheren eigentlich metaphyſiſchen Spekulation das Bedürfnis nach einer beſtimmten Art oder Form der Philoſophie ſich ſelbſt in den Kreiſen des ſtrengſten wiſſenſchaftlichen Empirismus immer noch kaum geltend mache. Bezeichnend für unſere Zeit aber ſei insbeſondere daß an der Stelle alles früheren einſeitigen Dogmatismus die hiſtoriſche Auffaſſung alles Menſchlichen die herrſchende geworden ſei. Dieſe Anſicht iſt ohne Frage berechtigt

und der Verfasser entwirft uns ein in italienischer Weise glänzendes und nach allen Seiten hin von reichen Strahlen beleuchtetes Bild von dem ganzen Zustand und Charakter der gegenwärtigen Wissenschaft. Auch die ganze Auffassung der Philosophie selbst kann jetzt in erster Linie nur eine historische sein. Wir gehen offenbar einer durchgreifenden Umbildung alles desjenigen, was bisher unter Philosophie verstanden worden ist, entgegen und es wird auch an dieses ganze Gebiet von Bestrebungen ein höherer und strengerer wissenschaftlicher Maßstab angelegt werden müssen als bisher. Jedenfalls aber ist der bloße sich immer mehr in das Spezielle vergrabende Empirismus allein noch nicht die wahre oder vollkommene Wissenschaft selbst und es wird daher mit Recht auf ein Ziel hingewiesen, dessen wahre Gestalt und konkrete Wirklichkeit aber jetzt allerdings noch als eine fragliche und im Dunkel liegende erscheint.

La dottrina della realtà del mondo esterno nella Filosofia moderna prima di Kant (contribuzione alla storia dell' idealismo preckantiano) per Alessandro Chiappelli, Parte prima, da Descartes a Berkeley. (ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς. Joan. VIII. 32). Firenze, Tipografia dell' arte di stampa. Via dolle seggiole. 4. 1886.

Derselbe Verfasser giebt uns hier eine eingehende Darstellung dieses Abschnittes der Geschichte der neueren Philosophie in drei Kapiteln: 1. Descartes e il idealismo problematico. 2. il periodo Cartesiano. 3. (Geulinx, Malebranche, Spinoza). 3. Passaggio all' idealismo dogmatico (Locke), Collien). Die ganze Erkennbarkeit der äußeren Welt wird in diesem Abschnitte von verschiedenen Seiten her angegriffen oder bestritten, während vorher ein derartiger Zweifel noch nicht hervorgetreten war. Es fängt also bereits hiermit die ganze sich dann in Kant weiter fortsetzende Verinnerlichung der neueren Philosophie an. Der Verfasser bezieht sich vielfach auf die neueren deutschen Auffassungen und Bearbeitungen aller dieser Verhältnisse. Es gehen hierbei doch immer im Allgemeinen zwei besondere Hauptströmungen neben einander her, die eine von mehr dogmatisch-metaphysischem Charakter auf dem europäischen Kontinent und die andere mehr subjektiv-anthropologische bei den Engländern. Die Lehre Kants

ſelbſt aber iſt weſentlich das Produkt der Vereinigung oder des Zuſammenfließens von beiden geweſen. Hat die Lehre von Descartes u. ſ. w. auch auf die Engländer influirt, ſo darf doch der eigentümlich originale und echt nationale Charakter dieſer Richtung niemals verkannt werden.

Della Scuola popolare, conferenza tenuta nell' aula magna della Università (Domenico 22 gennaio 1888) dal Prof. Antonio Labriola. Roma, Tipografia Fratelli Centenari. Via delle Capelle 35. 1888.

Die Frage des Volksſchulunterrichtes, die ſich in Italien in eigentümlichen und ſchwierigen Bedingungen bewegt, wird hier in begeiſterter Weiſe, die auch von reichem Beifall begleitet geweſen iſt, behandelt. Die Italiener verhalten ſich in allen dieſen Fragen, ſo wie auch wir es früher und zum Teil jetzt noch zu thun gewohnt ſind, allem Ausländiſchen gegenüber aufnehmend beobachtend und aneignend kritiſch, was auch offenbar zunächſt der richtige Weg für die Auffindung des durch das eigene nationale Bedürfnis Geforderten iſt. Wir wünſchen, daß auch nach dieſer Seite hin das ganze Leben Italiens einen weiteren Aufſchwung zur Annäherung an das auch von uns verfolgte Ziel einer echten und geſunden ebenſo die rohe Beſchränktheit als die falſche Überladung vermeidenden Volksbildung nehme.

Prof. Giovanni Cesca. La Metafisica e la Teorica della conoscenza del Leibniz. Padova. Drucker e Lenigaglia. Libreria all' Università. 1888.

Es iſt dieſes eine ſehr eingehende und ſcharfſinnige Kritik des Leibniziſchen Syſtemes, welche vielfach auch mit den Auffaſſungen Kuno Fiſchers zuſammentrifft. Man kann durchaus nicht leugnen, daß die Lehre des Leibniz zunächſt, namentlich was den Begriff der Materie betrifft, eigentlich voll iſt von inneren Widerſprüchen, eine Eigenſchaft, die dasſelbe übrigens beinahe mit allen anderen großen und entſcheidenden Syſtemen in der Geſchichte teilt. Ein großer und kühner Griff in das Innere des Wirklichen hinein hat an ſich immer den Charakter einer von genialer Erleuchtung erhellten Konzeption, deren ganze Wahrheit zuletzt immer mehr eine poetiſche

oder künstlerische als eine streng wissenschaftliche ist. Derartige Erleuchtungen aber sind auch für den Pfad und die Aufgaben des wissenschaftlichen Erkennens nicht zu entbehren und es ist ebenso wie der Monismus Spinozas so auch der Panpsychismus des Leibniz eine der wichtigsten und bahnbrechendsten Lehren für die ganze weitere Entwickelung der neueren Wissenschaft gewesen.

Conrad Hermann.

Dr. Edmund Pfleiderer: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee. Berlin, Georg Reimer, 1886. 384 S. 8 Mk.

Vorliegendes Werk ist eine in jeder Hinsicht musterhafte, im großen Styl gearbeitete Monographie, zu der ich mich nur bewundernd und unbedingt beistimmend verhalte. — Es handelt sich bei Pfleiderer nicht, wie bei Schuster, um die unmögliche Wiederherstellung der heraklitischen Fragmente in ihrer ursprünglichen Ordnung, sondern um ein Gesamtbild der heraklitischen Philosophie (S. 4). Diese hat nun bekanntlich ein Doppelgesicht, d. h. negative und positive Züge: die alles konkretwirkliche Sein zur Nichtigkeit herabsetzende Allherrschaft des Flusses und des Gegensatzes einerseits, und die die Weltordnung und Weltharmonie bedingende Allherrschaft der unwandelbaren, objektiven (göttlichen) Vernunft andrerseits. Offenbar muß einer von diesen Zügen der Hauptzug sein. Die bisherigen Darstellungen haben den Accent, schwächer oder stärker, immer aber auf die negative, pessimistisch-nihilistische Seite der heraklitischen Weltanschauung gelegt, und zwar scheinbar mit Recht, indem sie sich auf die Autorität Platos stützten, der ja auch (im Theätet und Kratylus) aus der Gesamtlehre Heraklits vor allem den allgemeinen Fluß der Dinge hervorhebt. Allein Plato sagt nirgends, daß diese Lehre den Grundgedanken und Ausgangspunkt Heraklits gebildet habe, und betont sie bloß als die für seine eigene Lehre von der Erscheinung am besten verwendbare und im schroffsten Gegensatz stehende zu der eleatischen Ontologie, auf welcher seine Ideenlehre fußt. Dem platonischen Bericht gegenüber können wir demnach „die volle Freiheit unserer

rein geſchichtlichen Auffaſſung wahren, alſo eventuell auch von ihm abweichen, ohne daß wir doch der Auktoriät eines ſo bedeutenden Philoſophen irgend wie zu nahe zu treten brauchten" (S. 10). Die bloße Möglichkeit einer ſolchen Abweichung wird jedoch Notwendigkeit, wenn wir in Erwägung ziehen, erſtlich die „Stellung oder Leiſtung, welche man naturgemäß von jedem echten Grundgedanken einer Philoſophie erwartet"; zweitens den „ſchroffen Widerſpruch", in welchem ſich Heraklit „mit der vulgären Weltauffaſſung der Menge befindet." Der Grundgedanke oder die Centralidee einer Lehre muß offenbar ſo beſchaffen ſein, daß alle (theoretiſchen und praktiſchen) Hauptſätze der letzteren ſich ihr „glatt und bequem" anreihen laſſen. Weder die Idee des allgemeinen Fluſſes noch die der Gegenſätze erfüllt dieſe Forderung; alſo kann weder die eine noch die andere die Centralidee ſein, und wir müſſen nach einer anderen ſuchen. Ferner würde das harte und unbedingte Abſprechen Heraklits über die Anſchauungsweiſe der Menge keinen Sinn haben, wenn zwiſchen dieſer und ſeiner eigenen Generalüberzeugung kein ſpezifiſcher, ſondern bloß ein gradueller Unterſchied beſtünde. „Genau das Letztere aber wäre der Fall, wenn wir annehmen wollten, daß zwiſchen Heraklit und der Alltagsmeinung den Hauptdifferenzpunkt eben ſeine Lehre vom allgemeinen Fluß oder von den Gegenſätzen, jedenfalls nach ihrer bloß negativen Seite, gebildet habe." Denn wann klagte die Menge nicht über die Vergänglichkeit und den beſtändigen Wechſel der Dinge und die vielen Widerwärtigkeiten in der Welt; d. h. wann waren der Fluß und die Gegenſätze nebſt ihren Konſequenzen der Menge nicht bekannt und geläufig? Und iſt es möglich anzunehmen, daß dieſe vulgäre Anſchauungsweiſe Heraklit unbekannt geweſen ſei, und er, durch ſeine Polemik dagegen, „gewiſſermaßen das Schauſpiel eines Kampfes gegen Windmühlen aufgeführt habe?" (S. 11—14). —

Verſuchen wir jetzt Heraklits Grundgedanken „durch Reflexion auf die Geneſis ſeiner Philoſophie" zu eruiren. Von welchen ſeiner zeitlichen und räumlichen Nachbarn konnte Heraklit zu ſeiner Philoſophie angeregt worden ſein? Hierbei denkt man vor allem an

die Eleaten, den Pythagoras und die drei Mileſier. Da es „zweifellos“ iſt, daß Heraklit der Zeit nach Parmenides und Zeno vorangeht, ſo lag ihm noch nicht die wahre Leugnung des Werdens, ſondern, in der Philoſophie des Xenophanes, erſt das „theologiſirende Vorſpiel der eigentlichen eleatiſchen Metaphyſik“ vor, das zu wenig markirt iſt, als daß es jene Antitheſe des Fluſſes hätte provoziren können. Außerdem wiſſen wir, daß Heraklit (Fragm. 16 nach Bywater) den Xenophanes nicht hoch taxirt und ſich über ihn in einer Weiſe ausſpricht, „wie er nicht wohl hätte thun können, wäre er von ihm direkt obſchon antithetiſch zu ſeiner eigenen Lehre angeregt worden“ (S. 17). Dasſelbe und noch ſpezieller das folgende Fragment enthält eine geringſchätzige Äußerung auch über Pythagoras, läßt alſo auch nicht hoffen, bei dieſem den Anknüpfungspunkt für Heraklit zu finden. Die bedeutendſten Mileſier, Anaximander und Anaximenes, erwähnt Heraklit gar nicht. Dieſer Umſtand und noch mehr die „beinahe kindlich naiven“ aſtronomiſch-kosmologiſchen Vorſtellungen Heraklits und ſein „Mangel an direkt naturwiſſenſchaftlichem Intereſſe“ verbieten, einen prinzipiellen Zuſammenhang zwiſchen ihm und den alten Joniern anzunehmen, deren Naturauffaſſung diejenige Heraklits an Richtigkeit und Unbefangenheit weit übertrifft. Freilich ſpielt die Natur eine große Rolle auch bei Heraklit, aber ſie iſt bei ihm „gewiſſermaßen eine ſublimirte und metaphyſizirte Natur“, eine „Natur aus zweiter Hand“: ſie ſcheint „bereits durch ein anderes Medium hindurchgegangen, von einem nicht eigentlich naturwiſſenſchaftlichen Augpunkt aus angeſehen und in einem anderweitigen Intereſſe verarbeitet zu ſein, um erſt in dieſer verfeinerten und vergeiſtigten Form unſerem Philoſophen ſeine Grundanſchauung an die Hand zu geben. Nachdem er dann dieſelbe als hohe Intuition in ſich aufgenommen hat, ſieht er ſich wohl auch in der Ebene der empiriſchen Wirklichkeit nach mancherlei natürlichen Belegen und mehr oder weniger zutreffenden Beſtätigungen ſeiner Präſumtion um, nur daß er dabei überwiegend den Weg von oben nach unten geht und nicht umgekehrt, und jedenfalls ſelbſt für jene Tage ziemlich ſtark ſummariſch verfährt“ (S. 21 f.). Jene „Natur aus

zweiter Hand" iſt nichts anderes als die Religion und zwar als Naturreligion. Und daß „für das innerſte Verſtändnis Heraklits auf Religionsanſchauungen als den anſtoßgebenden Faktor" zu rekurriren ſei, — dieſen „Totaleindruck" hat ſchon das Altertum nicht bloß bekommen, ſondern auch offen ausgeſprochen (S. 23). Es iſt jedoch nicht die öffentliche polytheiſtiſche Religion, ſondern die Myſterienidee, die Heraklits Lehre beeinflußt. Auf die Sympathie für den „Sinn und Herzpunkt der Myſterien" deutet ſchon Heraklits Klage hin über das unheilige Begehen der Myſterien (Fr. 125); noch mehr aber das vielverhandelte und umſtrittene Fr. 127: *Εἰ μὴ γὰρ Διονύσῳ πομπὴν ἐποιεῦντο καὶ ὕμνεον ἆσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν. ὠυτὸς δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος, ὅτεῳ μαίνονται καὶ ληναΐζουσιν.* Die meiſten Darſteller Heraklits ſehen in dieſen Worten unbedingt Haß und Verachtung gegen das Myſterienweſen und ſeine Mitglieder ausgedrückt. Aber ſchon der „philologiſche Grund des *εἰ μή*, welches den ganzen Ausſpruch beginnt und ihm ſeine Grundſignatur erteilt", nötigt, von der gewöhnlichen Faſſung des Fragments abzuweichen, da „mit einer ſolchen negativen Bedingungsformel niemals ein unbedingtes Tadelwort, ſondern nur eine bedingte und reſtringirte Ausſtellung" eingeleitet werden kann. Pfleiderer erklärt das Fragment, das für ihn als ein „ausdrücklicher Wink gilt, um endlich unſere bisherige Treibjagd auf das für Heraklit anregunggebende Ideengebiet abzuſchließen", folgendermaßen: „an und für ſich oder vom profanen und gemeinbürgerlichen Standpunkt aus betrachtet würden die Bräuche der orphiſch-dionyſiſchen Myſterien, insbeſondere die Vorantragung und Beſingung des Phallus, den höchſten Tadel der Schamloſigkeit verdienen. Was ihnen jedoch immerhin bis zu einem gewiſſen Grade als Rechtfertigung oder wenigſtens als Entſchuldigung dient, iſt die darin enthaltene tiefe myſtiſche Wahrheit von der Identität des Dionyſos und Hades oder von der Unzerſtörbarkeit der zeugenden Lebenskraft auch im ſcheinbaren Tode" (S. 28f. Anm.). Die Myſterienidee iſt der „Kryſtalliſationsmittelpunkt" der heraklitiſchen Weltanſchauung. Von ihm aus angeſehen und durchgenommen fügen die „Trümmer des Epheſiers ſich am meiſten

harmonisch zu einem Gesamtbilde von eigentümlichstem Reize." Insbesondere hat die Mysterienidee den Hauptwert, daß damit „die Gesamtfärbung Heraklits eine positive wird anstatt der bisherigen mehr oder weniger negativen, die doch mit den wuchtigsten eigenen Lehren desselben so schlecht stimmt. An Stelle eines düster-resignirten Pessimismus oder gar des nihilistischen Weltspiels einer kindisch göttlichen Laune präsentirt sich mir geradezu eine Art von Vernunftoptimismus als Heraklits wahres Absehen, und fast möchte ich darin den ersten spekulativen Versuch dessen erblicken, was später Theodizee heißt. Dadurch erklärt sich uns dann auch die Nachfolge der Stoa, welche offenbar nicht bloß physikalisch, sondern in noch viel engerem Sinne und mit dem Grundton sich an Heraklit angeschlossen hat. Darin aber das mitbestätigende Zeugnis einer ganzen Schule und Richtung für unsere Auffassung des Ephesiers zu finden, das wiegt sicherlich schwerer, als nur die Auktorität eines einzelnen Zeugen und Berichterstatters" (S. 31). — Die bisherigen überwiegend indirekten und negativen Beweise der Anlehnung Heraklits an das Mysterienwesen können in positiver Weise bekräftigt werden. Die Einwirkung der Mysterien auf die anhebende griechische Spekulation ist erstlich fast a priori zu vermuten, da es in der Natur der Sache liegt, daß beim Beginn einer Philosophie weit mehr allgemein-menschliche und kulturgeschichtliche Einflüsse, als schul- und fachmännische Auktoritäten und Vorgänger maßgebend sind; zweitens waren die Mysterien mit ihrem mystisch-pantheistischen Zug und ihrer Hervorkehrung der inneren subjektiven, dem Seligkeits- und Versöhnungsbedürfnis des Menschen gerecht werdenden Seite der Religion, von Hause aus der Philosophie geistesverwandter als der äußerliche, in einseitiger Objektivität erstarrte und auf die Philosophie abstoßend wirkende Polytheismus: — ein positives und negatives Verhältnis zweier geistiger Strömungen, welches sich in der neueren Zeit wiederholt, zwischen der beginnenden Philosophie und der mittelalterlichen Mystik einerseits, zwischen der ersteren und der orthodoxen Scholastik andrerseits. Was speziell Heraklit angeht, so wird gerade bei ihm, als einem in Ephesus — dem „Marktplatz" der verschiedensten, sich in dem Kultus der

Artemis vereinigenden myſtiſchen Religionen — Lebenden und die Würde eines Vorſtandes der dortigen eleuſiniſchen Filiale Tragenden, der Gedanke an eine nähere Beziehung zum theoretiſchen Kern der Myſterien ganz beſonders begünſtigt. Zum Überfluß wird Heraklits nähere Beziehung zum Kultus der Artemis bewieſen durch die „völlig unverdächtige“ Notiz bei Diog. Laertius, er habe ſein Werk als ein ἀνάθημα im Tempel der Göttin niedergelegt. „Will man nicht unnötig und künſtlich vom Nächſtliegenden abſchweifen, ſo hatte das offenbar vor Allem den Sinn, wenigſtens die ſubſtanzielle Übereinſtimmung ſeiner Weltanſchauung mit der Myſtik jener Religions- und Prieſterkreiſe anzudeuten.“ Angeſichts dieſer Momente iſt es kaum möglich, die Bekanntſchaft Heraklits mit den orientaliſchen Religionen zu bezweifeln, welche doch unleugbar in naher Verwandtſchaft mit der Grundidee der griechiſchen Myſterien ſtehen. Indem Heraklit in den letzteren fußte, „mußten ihm jene Religionen in ihrer ſubſtanziellen Verwandtſchaft mit dieſen als ein allſeitig beſtätigendes Zeugnis für das Eigene erſcheinen und das Ganze ſich gewiſſermaßen wie ein religionsgeſchichtlicher Völkerkonſens präſentiren. Dadurch aber gewann eben der gemeinſame Grundgedanke oder die Myſterienidee erheblich an Wert und eindrücklicher Kraft nnd ſchien ſich wirklich als Ausgangspunkt für eine wahre und gemeingültige philoſophiſche Weltanſchauung zu empfehlen. Außer dieſem Dienſte eines verſtärkten Zeugniſſes mochten endlich jene andern Religionen immerhin auch noch einzelne Details und Nebenzüge liefern, die ihnen der Philoſoph, bald da bald dort hineingreifend, um ſo unbefangener entnehmen konnte, als er von ihrer prinzipiellen Übereinſtimmung mit dem Wahren überzeugt war.“ So laſſen ſich „gewiſſe eigentümliche Striche oder auffallende Arabesken im Bilde der heraklitiſchen Philoſophie am leichteſten und ungezwungenſten durch den Seitenblick auch auf Außerhelleniſches“ erklären.

Wie geſagt, iſt es nur der Grundgedanke, der Kern, die Idee der Myſterien, durch welche Heraklit zu ſeiner Spekulation angeregt wird. Er verhält ſich den gegebenen Religionsanſchauungen gegenüber nicht paſſiv empfangend oder kopirend, ſondern

mit souveräner Freiheit, verarbeitend, verwertend, das relativ Fremde in ein „strikt und konsequent Eigenes“ umgießend. Was in ihm zündete war „wesentlich nur die Grundidee und das Generalinteresse der Mysterien; er nahm ihren Geist in sich auf und erwärmte sich an ihrer Gesamtstimmung, um dann weiterhin in kongenialer Benutzung derselben Quelle, aus der ja auch die Mysterien geflossen, nämlich einer sinnig kontemplativen Lebens- und Naturbetrachtung (nicht Naturforschung) seinen Weg zu gehen, der ihn natürlich ab und zu mit jenen religiösen Anschauungen auch wieder zusammentreffen ließ“ (S. 32—40). Will man nach alledem das richtige „Mischungsverhältnis“ der Religion und Philosophie bei Heraklit durch eine kurze Formel bezeichnen, so muß man den Ausspruch, er theologisire die Natur, umkehren und sagen: „Heraklit physizire die mysteriöse Theologie, besser noch, er metaphysizire sie aufs freieste und mit umfassender Weite des Blicks, wie eine solche dem philosophischen Denker ziemt“ (S. 45). Heraklit ist sich des Verhältnisses von Spontaneität und Rezeptivität in seiner Spekulation wohl bewußt, und drückt es in einer Reihe von Sätzen aus, deren Komplex man seine Erkenntnistheorie und Methodologie nennen kann. Den Schwerpunkt derselben erblickt Pfleiderer in der „spekulativen Intuition und Selbstvertiefung“, unter welchem Gesichtspunkt auch der Widerspruch schwindet zwischen Heraklits „stolzaristokratischem Rückzug auf sich selbst“ (z. B. Fr. 80. 113) und dem „Drängen auf das Gemeinsame Aller als auf das einzig Zuverlässige“ (Fr. 91. 92. 132). Das ξυνόν, dem gefolgt werden muß, ist nicht das Gemeinsame im Sinne der äußerlich quantitativen Allheit, d. h. die bei der Mehrzahl vorhandene Anschauungsweise; sondern die innerliche Allgemeinheit, in dem Sinne, wie die spekulative Philosophie der Neuzeit sie faßt, „das Singulare-Tantum der Vernunft in den pluralistischen Vernunftpunkten“, der „überpersönliche, substanzielle Vernunftgrund in allen Individuen als Accidenzien.“ Daher sagt Heraklit (Fr. 1): „Nicht auf mich, sondern auf den vernünftigen Sinn des durch mich Dargelegten (λόγος) hörend sollen sie zugestehen.“ Das Individuum ist nichts als „Organ und Sprachrohr“ jener höheren Macht oder objektiven

Vernunftſubſtanz, welche ebenſogut Natur als Gott genannt werden kann (Fr. 107. 96. 97). Man begreift in dieſem Zuſammenhang Heraklits „Hochhaltung des Inſtinktiv-urwüchſigen", das aus der „unbewußten Tiefe des Natur- oder Vernunftgrundes hervorbricht" und uns ſowohl auf religiöſem als profanem Gebiet, in den Ausſprüchen der Sibylle ſowohl als in dem ſinnvollen aber unbewußten Wahrheitsgehalt der Sprache, mit gleicher Deutlichkeit entgegentritt. Wenn man will kann man nach alledem Heraklits erkenntnistheoretiſchen Standpunkt einen Offenbarungsſtandpunkt nennen; nur iſt dann der Begriff der Offenbarung nicht im theologiſchen, d. h. transſcendenten, ſondern allgemein menſchlichen und ſpekulativ-philoſophiſchen Verſtande zu nehmen, wodurch er der Sache nach mit Spinozas Betrachtungsweiſe „sub specie aeternitatis", Schellings „intellektueller Anſchauung" und Hegels „abſolutem Wiſſen" zuſammenfällt. Auch wird von Heraklit berichtet, daß er erklärt habe, er wiſſe Alles. Offenbar iſt bei dieſem Alleswiſſen nicht an ein pluraliſtiſch-quantitatives, ſondern, wie auch beim „abſoluten Wiſſen" der neueren Philoſophen, lediglich an ein ſingulariſch-qualitatives zu denken. Heraklit rühmt ſich mit anderen Worten, „den Brennpunkt oder die Grundidee der Welt richtig erfaßt zu haben, von welcher alles Viele und Einzelne ſchließlich abhängt, ſo daß es mit der glücklich erſchauten Quinteſſenz wenigſtens implizite mitgewußt wird." Nach dieſen Darlegungen und Parallelen möchte es „nicht gar zu gewagt ſein, wenn wir Heraklit wirklich als denjenigen bezeichnen, der etwas vom ‚abſoluten Philoſophen' an ſich hat (wie in anderer Weiſe ſein nächſter großer Nachbar Parmenides im tiefſten Grunde den erſten Verſuch eines ‚Panlogismus' repräſentiren dürfte)" (S. 46—56). —

Heraklits wegwerfendes Urteil über die Meinungen, Lehren und Anſchauungen der Maſſe iſt der „ganz konſequente Revers" ſeiner Erkenntnistheorie. Die letzte Quelle der Unwiſſenheit und Stumpfheit der Menſchen ſind nicht die Sinne: Heraklit iſt nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, ein unbedingter Gegner derſelben. Seine Originalausſprüche (z. B. Fr. 13: *ὅσων ὄψις ἀκοὴ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω*) zeigen deutlich, „daß er ſich gegen

einen relativen Wert auch der Sinne nicht verschließt und daß seine Bedenken gegen dieselben keineswegs absolute, sondern wesentlich nur bedingte sind" (S. 67). Die Sinne vermelden uns beständig die Wahrheit, nur wissen die Meisten nichts mit dem Wahrgenommenen anzufangen; sie sind zu träge, dasselbe vernunftmäßig zu interpretiren. Hierin, im „stumpfen, kurzsichtigen und prosaisch-schwunglosen" Denken der Masse, oder in dem, was Hegel „die abstrakte schlechte Verständigkeit" mit ihrem „Hang zum atomisirenden Isoliren und Fixiren von Allem" nennt, liegt jener Kardinalfehler und die Quelle der allgemeinen Unwissenheit. Formuliren wir Heraklits Tadel zugleich „im Anschluß an seinen material-religiösen Ausgangspunkt", so können wir sagen, daß die Masse wie in der Religion, so auch in der damit zusammenhängenden Weltanschauung überhaupt „am Geiste des Polytheismus laborire. Wohl kennt sie viele einzelne Götter, ja nur zu viele; sie weiß ebenso auf profanem Gebiet gar verschiedene Fakta und Data, gar mancherlei Züge und Eigentümlichkeiten der Welt und ihres Laufs. Aber das Ganze fällt ihr in diskrete Einzelheiten auseinander, Alles ist gegen Alles fest und exklusiv und bildet absolute Gegensätze oder unversöhnliche Feindschaften. Kein Wunder, daß so angesehen für sie ‚die schönste Welt ist wie ein Kehrichthaufen von nur so Hingeschüttetem'" (Fr. 46). Aber das Eine Wahre ist (Fr. 19) zu erkennen die Weltweisheit, welche Alles durch Alles hindurch lenkt. Oder, anders, es gilt „des Einen Lebens inne zu werden, welches durch die Gesamtheit des scheinbar Einzelnen und Isolirten sich als machtvoll einendes Band unverlierbar hindurchzieht, die vermeintlich absoluten Gegensätze in relative erweicht und in allen Phasen oder Formen sich als dasselbe zu erhalten weiß. Darauf deuten die Mysterien im Unterschied vom populären Polytheismus und seiner Gesinnungsweise, und darnach hat sich auch die ganze Weltanschauung zu gestalten" (S. 70 f.). Die Generalformel der letzteren stellt Pfleiderer programmatisch im folgenden Satz auf: „Unzerstörbar ist die Feuerkraft des Lebens, welche auch im scheinbaren Tode, in den es oszillirend übergeht, überhaupt aber

in allen überall regſamen Gegenſätzen und in den raſtloſeſten Wandlungen ſich nicht nur erhält, ſondern allezeit ſiegreich durchſetzt und eben in dieſer Probe ſeine wahre Lebendigkeit erweiſt" (S. 77). —

Mit der Lehre von den Gegenſätzen und dem Fluß der Dinge, oder mit der Darſtellung der Grundidee Heraklits in ihrer abſtraktmetaphyiſchen Form beſchäftigt ſich der zweite Abſchnitt unſerer Monographie (S. 78—118). Ein „ſummariſcher Blick auf den ewigen Kreislauf der Menſchen- und Naturwelt" beſtätigt die „tiefſte Ahnung der Myſterien": die „oſzillirende Identität von Leben und Tod." Dadurch wird dem Tode der „ſchlimmſte und quälendſte Stachel" genommen. Aber bleibt denn der Tod trotzdem nicht ein Feind des Lebens, alſo ein Übel in der Welt? Auch dieſer trübe Schein muß beſeitigt werden. Dies kann nur geſchehen wenn man ſich über den Spezialfall Leben und Tod erhebt, d. h. ſeine „Betrachtung über das Ineinanderfließen der Gegenſätze Leben und Sterben auf das weite Gebiet der Gegenſätze in der Welt überhaupt ausdehnt" und die teleologiſche Bedeutung, die poſitive, wohlthätige, Leben und Harmonie in der Welt bedingende und fördernde Natur des Gegenſatzes als ſolchen nachweiſt. Dieſe „apologetiſche Tendenz" iſt der „Brennpunkt und das innerſte Motiv" der heraklitiſchen Lehre vom Gegenſatz. „Es iſt Heraklit, mit anderen Worten, nicht in erſter Linie um die bloße kalttheoretiſche Nachweiſung ſei es der Allherrſchaft des Gegenſatzes in der Welt, ſei es ſeines dialektiſchen Spiels mit ſich ſelber zu thun, wozu dann erſt nachträglich die Einſchränkung und Reſervation käme, daß trotz allem und allem doch das Reſultat Harmonie ſei — eine ſcheinbar kleine Umſtellung der heraklitiſchen Gedanken gegenüber der bisher üblichen Darſtellungsweiſe; aber dennoch ein notwendiges ὕστερον πρότερον um das richtige Bild Heraklits zu erhalten" (S. 86). Genau zugeſehen, ſind die Gegenſätze mehr als bloß Bedingungen der Weltharmonie, ſondern „im tiefſten Grunde ſo gut wie identiſch mit ihr": die Harmonie entſteht nicht nur aus den Gegenſätzen, ſie beſteht auch aus ihnen „als ſtets ſchon gebundenen." Dieſen Gedanken drückt bildlich aus das

vielverhandelte Fr. 45 (*ἁρμονίη παλίντονος* etc.). Pfleiderers Erklärung desselben ist eine Kombination der bisherigen Auslegungen: „Wie Bogen und Leyer schon äußerlich und sinnlich in ihrer ruhenden (altgriechisch-skytischen) Form und im bewegten (das vor- und zurückgehende elastische Oszilliren der Schenkel oder der Saite und Sehne bezweckenden) Gebrauch einander naheverwandt gleichermaßen die Palintonie darstellen, so gehören sie fürs Andere auch metaphysisch als Bezeichnung für die ineinander umschlagenden dialektischen Gegensätze zusammen; denn sie sind die stehenden Attribute Apollos, des (als Sonnengott) Tödtenden und Belebenden. Und so repräsentiren sie jedes für sich sinnlich, und beide im Verhältnis zu einander religionsgeschichtlich genommen das beste Bild der Harmonie, welche überall in der Welt aus den Gegensätzen besteht und entsteht" (S. 90).

Der „resumirende Gipfel" der Lehre vom Gegensatz, und ihre „zugespitzte Formulirung in einem plastischen Bilde" ist nun die Lehre vom allgemeinen Fluß der Dinge. Sie nimmt demnach die sekundäre Stellung einer Konsequenz, nicht aber die primäre einer Prämisse in der heraklitischen Philosophie ein, und läßt sich schulmäßig durch folgenden Syllogismus ausdrücken: die Gegensätze fließen; Alles ist Gegensatz: Alles fließt (S. 103. 104 f.) —

Ein „noch umfassenderes Resumé sämtlicher bisherigen Hauptgedanken" Heraklits ist sein Vergleich des ewigen Weltenlaufs mit einem brettspielenden Kinde (Fr. 79: *Αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων* [*συν-*] *διαφερόμενος*). Die Erklärung dieses Ausspruches gehört zu den Glanzpunkten unserer Monographie (S. 109—117). Schon die alten Berichterstatter (Clemens Alex., Lucian, Philo, Plutarch) verknüpfen mit dem *πεσσεύειν*, *παίζειν* und dem *διαφερόμενος* den Begriff eines kindischen, irrationalen Spieles, wodurch jenem Fragment ein pessimistischer Sinn untergeschoben wird. In der von Plutarch (De Ei c. 21) dem *παίζειν παιδιὰν* und dem *διαφερόμενος* gegebenen Beziehung auf das Spiel eines Kindes in der Dichtung, das Sandhaufen auftürmt und wieder einwirft, hat Bernays ein Durchklingen der Iliasstelle XV, 360 ff. herausgefunden, wo Apollo, ebenso wie jenes Kind spielend, die Mauern der Achäer zerstört.

Dieſe Parallele iſt vollkommen richtig nur ſoweit man mit ihr Plutarchs Wendung des Gedankens, nicht aber Heraklits Originalmeinung treffen will, welch letztere „das diametrale Gegenteil der plutarchiſchen und überhaupt einer jeden Auffaſſung enthält, welche darin irgend einen für den Weltenlauf degradirenden und peſſimiſtiſchen Sinn finden möchte“ (S. 112). Die Bedeutung des Zuſammen- und Aufeinanderwerfens könnte das Aktivum (συν-) διαφέρων haben, obwohl auch dann das Fehlen des Objektsakkuſativs ſeltſam wäre. Man müßte dann, ſtatt an die Sandhaufen, an ein abwechſelndes Aufſetzen und Wiederaufwerfen der Brettſteine denken, was offenbar nicht mehr ein πεσσεύειν genannt werden könnte. Aber das Medium oder Paſſivum (συν-) διαφερόμενος bedeutet überhaupt ſowohl im ſonſtigen Sprachgebrauch als bei Heraklit ſtets eine Differenz, ein Verſchieden- oder Entzweitſein. Verbunden mit πεσσεύει kann es demnach nichts anderes beſagen als: „Der Aion oder das Kind ſpielt Brett ‚differenzirt‘ und doch ‚vereinigt‘ (διαφερόμενος-συνδιαφερόμενος); d. h. es ſpielt mit ſich ſelbſt, iſt ſein eigner Partner, iſt Spieler und Gegenſpieler (δια-) in Einer Perſon vereinigt (συν-)“ (S. 113). Das Brettſpiel iſt nicht, wie das Würfelſpiel (ἀστραγαλίζειν), ein kindiſches, irrationales, ſondern ein Verſtandesſpiel und wird von Heraklit als Bild nicht nur für die vorſtehende göttliche Weltregierung, ſondern, als Spiel, auch für die Leichtigkeit der göttlichen Fürſorge gebraucht, worauf namentlich eine Stelle in Platos Geſetzen (X, 903) unverkennbar hindeutet, in welche, im Zuſammenhang mit heraklitiſchen Vorſtellungen, von der Fürſorge des göttlichen πεσσευτὴς die Rede iſt. Dem Abſoluten Heraklits iſt der „raſtloſe Platz- und Rollenwechſel im Ineinanderſpielen der Gegenſätze eine Luſt und keine Laſt, ein Spielen und kein Plagen“, und will man Heraklit aus Homer erklären, ſo iſt „ſtatt der verunglückten Parallele von Bernays ſicherlich die Erinnerung Teichmüllers an die ῥεῖα ζώοντες θεοὶ unſerem Falle völlig angemeſſen. Noch zutreffender aber iſt die moderne Parallele, welche in Hegels öfters vorkommendem Worte vom Spiel der göttlichen Liebe mit ſich ſelbſt beſonders beim Religionsprozeß liegt.“ Offenbar hört mit dieſer

Auffaſſung des „Spiels“ auch das „Kind“ auf, als Bild für das „Kindiſche“, für ein nichtsſagendes, zweckloſes Treiben zu dienen. „Vielmehr bedeutet es lediglich das frohgemute, lebensvolle, ewig und unverwüſtlich Junge. Der Aion hört nie auf, ein Kind im beſten Sinne des Worts zu ſein, denn er wird immer neu geboren oder erzeugt vielmehr ſich ſelbſt.“ Auch braucht Heraklit das Wort *αἰών*, ſtatt des gewöhnlicheren *Κόσμος* oder *θεός*, „weil er daraus ganz richtig ein *ἀεὶ* oder ioniſch ein *ἀιὲν ὄν* herausklingen hört, das ſich dann mit ſeinem urkundlichen *ἀείζωον* ſo nahe berührt.“ Demnach dürfen wir das *αἰὼν παῖς ἐστι* geradezu überſetzen: „die Welt in ihrem ewigen Lauf iſt ein junges Kind; oder: die Welt in ihrem Lauf iſt ewig jung.“ „Es iſt die Unzerſtörbarkeit des Lebens, welche in ewiger Jugendfriſche aus dem ſcheinbaren Tode neugeboren wird oder ſich ſelbſt gebiert; ihm iſt der Gegenſatz überhaupt kein herbes Muß, kein fremdes Andere, ſondern eher eine Luſt, ein Spiel (*παίζων*); denn in raſtloſer Veränderung oder, allgemeiner, in ewigem Phaſenwechſel (*πεσσεύων*) bewahrt es ſeine Identität, da es ja mit ſelbſt ſpielt oder ſein eigener Partner iſt (*συνδιαφερόμενος*).“ Wir ſehen demnach, daß jenes Wort Heraklits in der That ein „änigmatiſches Reſumé aller ſeiner ſeitherigen Hauptgedanken in ihrer richtigen Reihenfolge“ iſt. —

Im 3. Abſchnitt (S. 119—191) behandelt Pfleiderer Heraklits Feuerlehre d. h. die konkret-phyſikaliſche Seite oder die „konkrete Korrelatanſchauung“ ſeiner Metaphyſik. Es iſt ebenſo falſch, mit Schleiermacher und Laſſalle, das heraklitiſche Feuer im bloß ſymboliſchen, als, mit Schuſter und Teichmüller, im eigentlichen grobſinnlichen Verſtande zu faſſen. Heraklits Anſchauung des Feuers iſt „fließend“: ſie oszillirt zwiſchen „gröberer, feinerer und feinſter“ Bedeutung; „erſtreckt ſich vom ſinnlichen Pol bis hart an die Grenze des Unſinnlichen. Ganz ähnlich wie in der anſtoßgebenden Religionsanſchauung geht ſie hin und her zwiſchen dem eigentlichen Feuer einerſeits und der Lebenswärme, reſp. auf höheren Daſeinsſtufen dem Vernunftlicht andrerſeits“ (S. 124). Das Feuer iſt der „plaſtiſch-ſolide Anhaltspunkt“ für Heraklits Abſtraktionen, das

Prinzip ſeiner „realeren Welterklärung“: es iſt zwar nicht Bild und Symbol, ſondern Sache, aber nicht Hauptſache. Zum Prinzip aber hat Heraklit das Feuer gewählt, nicht weil es am beſten unter den Elementen die fließende Bewegung und Veränderung darſtellt, — wozu Waſſer und Luft ſich doch eher eigneten, — ſondern weil es, genauer als alles übrige Sinnliche, ſich mit ſeinem metaphyſiſchen Grundgedanken (der Unverwüſtlichkeit der Lebenskraft und des Gegenſatzes) deckt. Was wir in der Feuerlehre erhalten iſt alſo keine weſentlich neue Lehre, keine Phyſik um ihrer ſelbſt willen, ſondern eine „Variation der alten Grundgedanken nur in plaſtiſchanſchaulicher Form und mit bequemerem Bezug auf die Anwendung des Lebens“ (S. 130 f.). — Heraklits Gleichgültigkeit gegen die eigentliche Naturforſchung und die übrigen Kosmologien, wie ſein überwiegend metaphyſiſches Intereſſe findet Pfleiderer ausgeſprochen im Fr. 20, von welchem er vermutet, daß es, gewiſſermaßen als Programm der nachfolgenden Lehren, bald nach dem Eingang des heraklitiſchen Buches ſtand: „Die Welt, dieſelbe für Alle: weder ein Gott noch ein Menſch hat ſie gemacht (οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε), ſondern ſie war immer und iſt und wird ſein, ein immerlebend Feuer, entbrennend nach Maaß und verlöſchend nach Maaß.“ Dieſe Worte ſind gegen alle Verſuche gerichtet, die Entſtehung der Welt zu erklären. Es heißt die Welt degradiren, wenn man ſie für ein diskretes einzelnes Machwerk eines Gottes nach Analogie menſchlicher Fabrikation anſieht. Und nur diejenigen, welche einen Weltſchöpfer annehmen, können ſich auch vermeſſen, dieſem die Welt idealiter nachzuſchaffen, wobei nichts herauskommt als „windige Dichtungen und Poetereien.“ Da die Welt nicht geſchaffen iſt, ſo kann ſie auch nicht nachgeſchaffen werden; d. h. nie kann ſich eine (gedichtete) Kosmogonie mit dem wahren Sachverhalt der Welt decken. Das οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησε (τὸν κόσμον) verliert alles Seltſame wenn man den Doppelſinn des ποιεῖν berückſichtigt und es in Bezug auf die Menſchen im Sinne von Dichten (idealem Schaffen) faßt. „Das Weſen iſt vielmehr das ewige Leben der ſelbſtgenügſam in ſich gegründeten

Welt als solcher, die in wesentlicher Identität alle früheren, jetzigen und künftigen Weltenbewohner gemeinsam umfaßt. Mag sie nämlich immerhin nach ihrer Existenzseite zwischen Entbrennen und Verlöschen oszilliren, d. h. in toto sich teilen in unzählige und alternirende Weltphasen mit je neuen Insassen und Geschlechtern: das ist etwas Nebensächliches und kein Kardinalereignis, wie jene angebliche Schöpfung aus Nichts; ein solcher Phasenwechsel ist schon unendlich oft vorgekommen und und wird es noch oft in Zukunft. Aber dies ist nur eine Episode, während die Essenzseite, nämlich der ganze Welthabitus für alle derselbe war, ist und sein wird. Daher wird es auch das philosophische Nachdenken im Grunde nur der Mühe wert finden, auf dieses κοινόν, auf dies allezeit identische Wesen oder auf den Status quo zu reflektiren, der für uns in der Hauptsache jedenfalls derselbe ist, wie für die Bewohner einer früheren oder einer späteren Welt. Der wahre Philosoph wird somit die bisherigen Wege der ableitenden Kosmogonie aufgeben als etwas, das des viel erhabeneren Gegenstandes und seiner alle Ewigkeit großartig umspannenden Identität geradezu unwürdig ist" (S. 133). Wie früher der Weltenlauf um seiner unzerstörbaren Jugendkraft willen mit einem brettspielenden Knaben verglichen wurde, so wird hier gleichfalls vor allem die Ewigkeit der Welt oder der allzeit siegreiche Durchbruch und Aufschwung des Feuers betont, was, in konkreter Wendung, den oben formulirten religionsphilosophisch-metaphysischen Zentralgedanken Heraklits von der Unzerstörbarkeit des Lebens auch im scheinbaren Tode genau wiedergiebt. Das Feuer ist geradezu identisch mit der Welt, die trotz aller Mannigfaltigkeit und alles Wechsels immer dieselbe ewig lebendige bleibt: das wahre Ein und Alles. Insofern (als das permanente Substrat alles Werdens) steht das Feuer über dem Werden und ist allerdings als das Eine Prinzip Heraklits zu betrachten, aus welchem Alles durch Metamorphose hervorgeht. — Auch die sonderbare Lehre von der täglichen Neugeburt der Sonne (Fr. 32) ist als ein Folgesatz aus Heraklits metaphysischem Grundgedanken zu fassen, nämlich als eine Zuspitzung des im Wechsel der Jahreszeiten sich darstellenden halbjährlichen Alternirens

des Lebensfeuers mit ſcheinbarem Tode zu einem ganz analogen täglichen. Die Sonnenlehre „repräſentirt das ſinnenfälligſte und alltäglichſte Beiſpiel des *πῦρ ἁπτόμενον μέτρα, ἀποσβεννύμενον μέτρα*, ebenſo der *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη*. Ja weiterhin iſt ſie auch die anſchauliche Repräſentation der Identität von Dionyſos und Hades, auf welche letztere die Vorſteherinnen der ſtrikten Sonnenbahn, die Erinyen (Fr. 29) ohnedem ſo deutlich weiſen. Endlich iſt auch noch der Anklang an das berühmte Wort von dem *ἀιὼν παῖς* nicht zu verkennen" (S. 165, 167). —

Im „Koloſſalmaßſtab des großen Weltenjahres" wiederholt ſich der Prozeß des Stoffausgleichs als Alterniren zwiſchen der Reſorption der Welt in das Urfeuer (*ἐκπύρωσις*) und ihrer Wiedergeburt aus demſelben (*διακόσμησις*), wobei der innere Zuſtand des Urweſens im erſten Fall (bei der *ἐκπύρωσις*) der *κόρος*, im zweiten (bei der *διακόσμησις*) die *χρησμοσύνη* iſt. In Anlehnung an den Bericht der Philosophumena (IX, 10: *χρησμοσύνη δὲ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αυτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος*) verſteht Pfleiderer unter *χρησμοσύνη* „das tiefinnere Bedürfnis oder den kerngeſunden Trieb und Drang welcher zur *διακόσμησις*, d. h. zur Inangriffnahme einer Weltbildung führt und ſozuſagen ihr innerſtes Motiv bildet": unter *κόρος* aber eine Sättigung, die „haarſcharf an Überſättigung ſtreift", oder unmittelbar in dieſe übergeht und den *ἀιὼν* veranlaßt, nach erreichter Stufe der *ἐκπύρωσις* (d. h. der Gegenſatzloſigkeit) ſich alsbald wieder in die Weltentwicklung zu ſtürzen (S. 176 f.). — Es iſt klar, daß dieſe (unzweifelhaft echt heraklitiſche) Deutung von *χρησμοσύνη* und *κόρος* nicht mehr erlaubt, Heraklits Weltanſchauung für einen peſſimiſtiſch-akosmiſtiſchen Monismus zu erklären und — ſo viel Beſtechendes es auch beim erſten Anblick hat — zum Ausgangspunkt für die *ἐκπύρωσις*-Lehre das allem Einzeldaſein die Exiſtenzberechtigung abſprechende Diktum des Anaximander zu nehmen. „Gewiß waltet über der ruheloſen Oszillation von Allem und über dem großen Ausgleich die Dike. Allein dieſelbe führt, was einen prinzipiellen Unterſchied ausmacht, mit vollkommener Unparteilichkeit aus dem Leben in den (ſcheinbaren) Tod, und aus

dem Tod auch wieder zurück ins Leben . . . Die gleiche Dike, welche mit der reſorbirenden Wandlung des Einzelnen ein angebliches Unrecht ſtrafen würde, ließe im ſelbigen Augenblick oder einige Zeit nachher dasſelbe nicht etwa nur wieder zu, ſondern würde es ſelbſt herbeiführen. Damit wird aber offenbar der ganze Begriff einer ἀδικία hinfällig, da ſie als eigenes Werk und Wille der δίκη eine contradictio in adjecto wäre. So darf alſo der zweifelloſe Primat des Feuers bei Heraklit oder ſein accentuirtes Intereſſe für dasſelbe nicht übertreibend verſtanden werden, als ob die anderen Stufen bedauerliche Abfälle oder metaphyſiſche Rebellionen gegen den Herrſcherwillen des königlichen Feuers wären, die dasſelbe ſtrafend wieder zum Gehorſam zurückzubringen hätte." Da das Feuer (die Sonne) ſelbſt unter der ſtrengen Alternirungsordnung ſteht und ſein Maß nicht überſchreiten darf (Fr. 29), ſo wäre ja die Verweigerung der ὁδὸς κάτω kein geringeres Unrecht als diejenige der ὁδ. ἄνω (S. 180 f.). — Iſt das Feuer die „konkret angeſchaute Idee des Lebens", d. h. identiſch mit dem Leben, ſo iſt es auch identiſch mit dem, was man Seele nennt. Die zweifellos heraklitiſche Formel: „die Seele iſt Feuer", können wir demnach umkehren: „das Feuer iſt Seele", wodurch Heraklits Weltanſchauung ſich in Panpſychismus, oder noch beſſer Panzoismus (S. 254) verwandelt: — eine „lebensvolle Intuition der Wirklichkeit, auf die Heraklit von ſeiner anſtoßgebenden pſychologiſchen Myſterienidee ſo leicht und einfach geführt werden konnte", und die von den größten Denkern namentlich der neueren Zeit (Spinoza, Leibniz, Schelling, Hegel, Schopenhauer) wiederholt wurde. Auf der „breiten Baſis jener Allbeſeelung der Welt" ruht Alles, was Heraklit über die Seele des Menſchen und deren Schickſale zu ſagen hat, d. h. ſeine Pſychologie und Eſchatologie, die im 4. Abſchnitt unſerer Monographie (S. 192—230) behandelt wird.

Die Hauptſchwierigkeit in Heraklits Pſychologie bildet der Glaube an ein individuelles Fortleben nach dem Tode. Obgleich die Vorſtellung einer ſolchen Unſterblichkeit in einem unverſöhnlichen Widerſpruch zur Feuerlehre ſteht, gehört ſie doch „ſo gut wie irgend was zu Heraklits eigenem Ideenkreis" und iſt nicht

als ein Zurückſinken in die vulgärmythiſchen Vorſtellungen anzuſehen. Um ſie zu erklären, müſſen wir „für einen Augenblick die mittleren Partien der heraklitiſchen Lehre vergeſſen und uns in den Ausgangspunkt zurückverſetzen", nämlich in die „Myſterienidee mit ihrer Lehre von der Unzerſtörbarkeit des Lebens auch im ſcheinbaren Tode." Dieſe Idee „beſtimmt auch Heraklits Eſchatologie; und zwar wirkt ſie von Anfang an bei ihm mit und beeinflußt ihn nicht erſt am gelegentlichen Schluß." „Trotz allem und allem lenkt unſer Philoſoph aus den metaphyſiſchen und naturphiloſophiſchen Zwiſchenregionen mit ihrer nichtindividuellen Höhe und Allgemeinheit zum Schluß doch wieder zum Individuum und ſeinem religionsphiloſophiſch-praktiſchen Intereſſe zurück, eben weil dies ſein anſtoßgebender Ausgangspunkt war." Die gleiche Inkonſequenz aus „religionsphiloſophiſch-praktiſchem Theodizeeintereſſe" ſehen wir ſpäter die Stoiker und in neuerer Zeit Spinoza begehen (S. 209ff.). —

Pfleiderer ſchließt ſeine Darſtellung (Abſchn. 5) mit einer Reſumirung des Vernunftoptimismus, welcher, trotz mancher peſſimiſtiſcher Züge, die an Schopenhauer erinnern könnten, doch den Grundcharakter der heraklitiſchen Spekulation bildet. Eine direkte Konſequenz dieſer optimiſtiſchen Weltanſchauung iſt auch die Idee der *Εὐαρέστησις*, welche Heraklit als höchſtes praktiſches Ziel bezeichnet: es iſt Friede, Freude und Wohlgefallen an dem denkend erfaßten Univerſum, jene Ruhe des Gemüts (Spinozas acquiescentia), die ſich bei der Betrachtung der Dinge sub specie aeternitatis einſtellt. Ja ſelbſt an Spinozas amor Dei intellectualis „mögen wir erinnert werden, wenn wir jene *Εὐαρέστησις* vollwertig als freudiges Wohlgefallen an der im Gedanken erfaßten Trefflichkeit des All faſſen." Wir wurden durch Pfleiderer mehrmals auf die Verwandtſchaft Heraklits mit Spinoza aufmerkſam gemacht. Und es iſt „wohl begreiflich, daß beide Philoſophen in dieſen ihren Schlußſteinen wieder ſo frappant harmoniren. Geben doch der Eine wie der Andere in philoſophiſchem Ausdruck und mit entſprechend großartiger Ausweitung des Blicks auf's Leben des Weltganzen zugleich das Beſte, was die Myſtik je ihrer Zeit

in vorwiegend religiöser Form und für einen engeren Interessenkreis besitzt. Spinoza wird vielleicht am feinsten verstanden, wenn wir in ihm das philosophische Pendant oder den profanen Rivalen christlicher Grundideen erblicken. Heraklit aber berührt sich als spekulative Ausdeutung und metaphysisch umfassende Verwertung der griechisch-orientalischen Mysterieen mit deren tiefstem Sehnen und Streben, das in der Ruhelosigkeit und den Widersprüchen des empirischen Lebens nach Versöhnung und Frieden des Subjekts gerungen hat" (S. 248). — Nicht minder als an Spinoza erinnert Heraklit bekanntlich an Schelling und Hegel. „Wer denkt nicht notwendig an Schelling, wenn er den Epheser die Natur wie einen großen Proteus schildern hört, der sich in unendlich vielen Formen versteckt und metamorphosirt und dennoch stets Eins bleibt? Wer meint nicht in der That schon bei Hegel zu stehen, wenn Heraklit von der Allbedeutung des ineinander geschlungenen Gegensatzes und seiner Unentbehrlichkeit, oder von der objektiven Dialektik des Weltlebens in seinem ruhelosen Umschlagen redet?" Endlich ist es „kaum zu viel gesagt, wenn man in Heraklit auch für die bedeutendste naturwissenschaftliche Lehre der Gegenwart den intuitiven Propheten erblickt", nämlich für die Lehre von der Erhaltung der Kraft und dem mechanischen Äquivalent der Wärme. Gewiß war Heraklit von Haus aus kein Physiker etwa in der Weise der Milesier. „Aber trotzdem weiß er aus dem uralten tiefen Naturgefühl der Religion, insbesondere der Mysterieen heraus den innersten Puls und Herzschlag der Natur im großen Ganzen glücklich zu definiren und so auf seine Art zu antizipiren, was dritthalbtausend Jahre später exakt nachgewiesen worden ist" (S. 251 f.). —

Im Anhang (S. 225—352) und den Nachträgen (S. 353 ff.) weist Pfleiderer heraklitische Einflüsse im „Kohelet" und dem „Buch der Weisheit", so wie bei den ersten christlichen Schriftstellern nach. Ich muß die Besprechung dieser interessanten Punkte Sachkundigeren überlassen. —

München. R. Roeber.

Werner, Dr. Johannes: Hegels Offenbarungsbegriff. Ein religionsphilosophischer Versuch. Leipzig 1887.

Vorliegende Schrift tritt mit warmer Verehrung des großen Denkers für „eine erneute, verständige Hinwendung zu Hegel" ein. Sie sucht dafür die Bahn zu bereiten durch Einführung in ein bedeutsames Gebiet seiner Philosophie. Für die Erkenntnis der religiösen Phänomene und ihre Eingliederung in das Ganze der geistigen Kultur wird man kaum irgendwo in gleicher Fülle die fruchtbarsten Fingerzeige finden wie bei Hegel. Bei ihm steht Philosophie und Religion in engstem Bunde. Den Begriff der Offenbarung, der im Besonderen für das Gebiet der Religion grundlegend ist, hat Hegel zum Fundament seines ganzen Systems gemacht. Es ist darum in vieler Hinsicht eine lohnende Aufgabe, den Hegelschen Offenbarungsbegriff darzustellen.

In einigen einleitenden Bemerkungen unterscheidet Verfasser zuerst die zwei an der Erscheinung der Religion unmittelbar hervortretenden Momente: die Offenbarung, in welcher dem Subjekt der Gegenstand seines Glaubens wird, und die religiöse Erhebung, durch welche das Subjekt diesem Gegenstande sich hingiebt. Dies zweite Moment wird ausdrücklich von der Erörterung ausgeschlossen. Doch wird mit Recht betont, daß auch im Begriff der Offenbarung selbst zwei Momente zu beachten seien, indem dieselbe nur unter der Voraussetzung sowohl der göttlichen Aktivität wie der menschlichen Rezeptivität denkbar ist, Gott und Mensch also gleicherweise an ihr beteiligt sind. Diese beiden Momente festzuhalten, ist die Bedingung für eine richtige Fassung des Offenbarungsbegriffs. Sie wird aber nur dann erfüllt werden können, wenn das Denken sich von falschen Gottesvorstellungen befreit hat. So ist der Offenbarungsbegriff durchaus abhängig von dem Gottesbegriff und von der Auffassung der Stellung Gottes zu den Menschen, und führt damit an das große Problem der religiösen Weltanschauungen, an die Frage nach dem Wesen Gottes, überhaupt heran.

Indem Verfasser dann zur kritischen Darstellung des Hegelschen Offenbarungsbegriffes selbst übergeht, erörtert er erst die Stellung, welcher dieser Begriff in dem gesamten Hegelschen System einnimmt,

schildert darauf, wie bei Hegel Natur und Geschichte als Manifestationen Gottes erscheinen, und weist der Religion ihren Platz als Glied in dem System an. Es folgt eine Darstellung der Offenbarung „als Glied des Religionsbegriffes, eine Besprechung der beiden „Faktoren des Offenbarungsbegriffes", nämlich des Gottesbegriffes und der menschlichen Rezeptivität, und dann unter dem Titel „das Zeugnis des Geistes" eine Schilderung der verschiedensten Formen, in denen dem Bewußtsein die Offenbarung erschienen ist, mit Einschluß auch schon der spezifisch christlichen. Danach bleibt für die Betrachtung der fortschreitenden Offenbarung in den historischen Religionen und der abschließenden Offenbarung im Christentum nur noch ein kleiner Raum übrig.

Abgesehen davon, daß bei der Anlage der letzten Abschnitte das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung, das Hegels Religionsphilosophie beherrscht, nicht genügend zu seinem Recht kommt, wird anzuerkennen sein, daß dieser Gang der Darstellung durchaus sachgemäß und geeignet ist, Hegels Anschauungen klarzulegen. Soweit Verfasser Hegels Gedanken wiedergiebt, besonders da, wo er in trefflich gewählten Auszügen den Philosophen selbst in seiner geistvoll wuchtigen Sprache reden läßt, wird die vorliegende Schrift dem Verständnis der Hegelschen Denkweise durchweg förderlich sein. Dagegen dürften manche der kritischen Bemerkungen, mit denen Verfasser seine Darstellung begleitet, dem Gegenstande doch nicht völlig gerecht werden. Einige der Einwendungen des Verfassers haben einen erkenntnistheoretischen Standpunkt zur Voraussetzung, der dem Hegelschen diametral entgegensteht, und bleiben deshalb wirkungslos. Andre aber beruhen offenbar auf Mißverständnissen und tragen in die Anschauungen Hegels einen Schein von Zweideutigkeit hinein, der ihnen an sich völlig fremd ist. Es scheint, als habe Verfasser seinen Betrachtungen hier und da von modernen Denkern die Richtung weisen lassen, die man zwar manchmal Hegelianer nennt, aber doch mit zweifelhafter Berechtigung. Wenigstens wer mit der sogenannten neukantischen Erkenntnistheorie oder mit dem skeptischen Positivismus unserer Tage Kompromisse zu schließen sich genötigt sieht, der ist schwerlich jemals mehr als ein plattirter

Hegelianer gewesen. Es sei uns gestattet, im Folgenden die Ausführungen Werners in einigen Punkten berichtigend zu ergänzen. —

In der Erscheinung der Religion bildet die Offenbarung das theoretische Moment. Wohl ist die Religion praktisches Verhalten, aber alle vernünftige Praxis ruht auf Theorie. So besitzt das naive Bewußtsein am religiösen Glauben einen gegebenen Inhalt von gleicher Evidenz wie der Inhalt der äußeren Erfahrung. Ebenso wie diesen führt das Bewußtsein darum auch jenen Inhalt auf die Wirkung eines äußerlichen Daseins zurück, nur mit dem Unterschiede, daß dieses äußerliche Dasein von vornherein den Charakter der Geistigkeit an sich hat. Es ist aber in der That Sache der einfachsten Reflexion, der Offenbarungsvorstellung den Schein der bloßen Äußerlichkeit abzustreifen und zu erkennen, daß ebensowenig wie bei der sinnlichen Wahrnehmung das Bewußtsein bei der Offenbarung unbeteiligt ist. Selbst wenn man sich die Offenbarung als ein Eingießen fremden Inhaltes in das Bewußtsein vorstellt, so bleibt jenes immer noch das Gefäß, das ihn aufnimmt.

Andererseits wird es ebensowenig möglich sein, die Faktoren des Offenbarungsprozesses und ihre Thätigkeit zu sondern. Das Ansich, das übrig bleibt, wenn man unsere Rezeptivität fortdenkt, ist das nicht zu Denkende. Die spekulative Erkenntnistheorie führt zu der Einsicht, daß im Erkennen Subjekt und Objekt ineinander, die Welt ein Organismus des absoluten Geistes ist, der sich in sich reflektirt. Indem nun der Offenbarungsprozeß von vornherein diesen Charakter der Idealität trägt, Gott im Bewußtsein, das Bewußtsein in Gott zu setzen, ist in dem Begriff der Offenbarung diese spekulative Wahrheit an sich schon gegeben. Wozu das Erkennen erst auf dem langen Wege geschichtlicher Denkarbeit vordringt, das hat das Bewußtsein schon in der Religion: das Erscheinen des Absoluten als sich in sich reflektirenden Geistes. Die spekulative Philosophie läßt sich in diesem Sinne von der Religion ihr Ziel weisen und betrachtet es als ihre höchste Aufgabe, die religiöse Wahrheit zum Begriff zu erheben.

Gegen diese Betrachtungsweise erhebt die verständige Reflexion im Rationalismus und Supranaturalismus Einspruch. Der Vor-

wurf, den Werner diesen Richtungen macht, daß sie die Religion vorwiegend als ein Wissen gefaßt hätten, ist kaum zutreffend. Denn bei beiden wird auf eine, freilich verschieden motivirte, Tugendübung das entscheidende Gewicht gelegt. Und wenn sie in der Offenbarung ein Wissen sehen, so ist das völlig richtig. Ihr Fehler liegt vielmehr darin, daß sie, unfähig, die Begriffe des Unendlichen und Endlichen, des Subjekts und Objekts zusammenzubringen, eine vernünftige Theorie der Offenbarung unmöglich machen. Der Rationalismus reißt die formale Seite, die Möglichkeit der Offenbarung, und die materiale, den Inhalt der Offenbarung, von einander und kehrt gegen beide einzeln den unendlich variirten tautologischen Satz, daß man vom Unerfahrbaren nichts erfahren könne. Der Supranaturalismus aber bleibt in derselben Grundanschauung stehen und sucht nur die innerlichste Wahrheit, die Gewißheit der Offenbarung, durch die äußerlichsten Mittel der Apologetik zu stützen, während er der Philosophie die Fähigkeit und das Recht abspricht, sich um die Religion zu bekümmern.

Diese Denkweisen aber sind in dem Augenblick überwunden, wo man die Idealität alles Seins zu erkennen, die Einheit des Endlichen und des Unendlichen spekulativ zu vermitteln gelernt hat. Für Hegel sind Geist und Offenbarung Korrelate. Es ist die Natur des Geistes, sich zu offenbaren. In der Offenbarung spricht der Geist zum Geiste, Gott erkennt sich im Bewußtsein, das Bewußtsein erkennt sich in Gott. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Hegel sagt, daß in der Religion Gott zu sich selbst komme. Es ist der Geist, der zum Geiste kommt, auch insofern, daß das endliche Bewußtsein in der Religion sich selbst zum Geiste wird, indem es sich auf den absoluten Geist bezieht. Offenbarung ist danach wesentlich das Zeugnis des Geistes vom Geist, und die Scheidung einer formalen und einer materialen Seite der Offenbarung ist aufgehoben. Das Prinzip ist, daß Geist ist, der sich offenbart. Dieses Prinzip entfaltet sich nach seinen Momenten in den einzelnen Erscheinungsformen der Offenbarung. Im Zuge dieser Entfaltung kommt die Offenbarung zu ihrer Wahrheit. Dieselbe ist im Christentum erreicht, geoffenbarte Offenbarung.

Erſcheint Gott in der Religion als der er iſt, ſo kann man ſagen, daß er in Natur und Geſchichte zunächſt erſcheint als der er nicht iſt. Freilich ſind auch die Begriffe von Natur und Geſchichte als unſere Begriffe ideelle Größen und müſſen bei durchgeführter Analyſe zu derſelben Wahrheit führen wie all unſer Erkennen. Immerhin würde es heißen ſich zu ſekundären Quellen wenden, wollte man aus Natur und Geſchichte den Gottesbegriff konſtruiren. So betont Werner mit Recht, daß die Quelle auch für die Erkenntnis Gottes aus Natur und Geſchichte in der Religion fließt. Das naive Bewußtſein, dem zunächſt Gott in Naturerſcheinungen und Geſchichtsereigniſſen offenbar wird, iſt ja auch noch gar nicht ſoweit vorgeſchritten, aus der Totalität der es umgebenden Erſcheinungen die Gebiete von Natur und Geſchichte begrifflich auszuſondern. Sobald aber die beobachtende Vernunft ihre wiſſenſchaftliche Arbeit unternimmt, verſchwindet hinter dem Zuſammenhang von endlichen Urſachen und Wirkungen die Gottesidee in Natur und in Geſchichte. Die Einzelwiſſenſchaft betrachtet eben dieſe einzelnen Gebiete, Natur oder Geſchichte, als iſolirte, anſichſeiende Realitäten, abgeſehen von ihrem ideellen Zuſammenhange mit dem ganzen Organismus des Seienden, ſchließt alſo von vornherein die Rückſicht auf transſzendente Größen aus. Es wird daher immer mißlich ſein, naturwiſſenſchaftliche Theorieen oder den Pragmatismus einer rationalen Geſchichtsbetrachtung zur Stütze religiöſer Wahrheiten zu verwenden. Erſt die Philoſophie, welche jene Einzelwiſſenſchaften in ihr einheitliches Syſtem zuſammenſchließt und den von ihnen behandelten Begriffen den Schein der Selbſtändigkeit abſtreift, kann ihre Einſeitigkeiten aufheben und das naive mit dem reflektirenden Bewußtſein verſöhnen. Dieſe Einſicht iſt für das Gebiet der Geſchichte wenigſtens bei uns in Deutſchland lebendig. Die Geſchichtsphiloſophie ſteckt uns im Blute; dafür ſorgt ſchon der Religionsunterricht der auf pauliniſche Theologie aufgebauten proteſtantiſchen Kirchen. Die Geſchichtsphiloſophie iſt auch dasjenige Stück des Hegelſchen Syſtems, das am ſpürbarſten in der Gegenwart fortwirkt. Man wird den Abſchnitt über Gott in der Geſchichte auch bei Werner mit beſonderem Genuß leſen.

Dagegen hat sich vor den Prätensionen der Naturwissenschaft die Philosophie heutzutage bescheiden und ängstlich zurückgezogen. Auch Werner weiß nichts Besseres als ihr den Anschluß an den Darwinismus zu empfehlen. Es wird am Platze sein, hier die Meinung Hegels deutlicher hervorzuheben.

Dem Bewußtsein erscheint die Natur zunächst als das Nebeneinander im Raume, die bloße, unterschiedslose Raumerfüllung, ein Sein, das zwar stete Veränderung ist, bei der aber nichts Neues herauskommt, die ewige Pendelbewegung von Ursache und Wirkung, die äußerliche Spannung von Materie und Kraft, von Atom und Gesetz. Aus dieser Vorstellung baut sich das Weltbild der mechanischen Physik auf.

Nun macht aber das Bewußtsein die Bemerkung, daß es selbst natürlich, zur Natur gehörig ist. Damit verändert die Natur ihr Aussehen. Sie wird zum Schauplatz des Lebens und des Todes, zu einem Ganzen, das in sich unterschiedene Ganzheiten umfaßt. Der Begriff des Organismus und damit der Zweckbegriff geht dem Bewußtsein auf. Es macht die Erfahrung von einem Gesetz, das nicht gleichgültig als das Allgemeine alles Einzelne unter sich hat, sondern das in dem Einzelnen als die Kraft seiner Besonderheit lebt. „Es liebt ein jeder frei sich selbst zu leben nach dem eigenen Gesetz." So wird die Natur zu einem Reich frei zusammengehörender Gestalten, bestimmter Formen, die nicht bloß äußerlich nebeneinanderstehen, sondern sich in bestimmtem Aufbau gruppiren und eine stufenweise Entwickelung von dem ersten lebendigen Keim bis zum geistigen Organismus des Menschen aufweisen.

Dies ist das Weltbild, das die moderne Biologie vor sich sieht, aber, gefesselt an die als absolute Wahrheit verehrte mechanistische Physik, nur in der Verzerrung des Darwinismus wiederzugeben vermag. Darum wird die Entwickelung behauptet, der Zweck geleugnet; die ganze Welt in ein Reich von geistigen Beziehungen aufgelöst, aber jede andre Verknüpfung als die der Kausalität verneint; die ganze Natur wird aus dem Geiste aufgebaut, aber der Geist aus der Materie abgeleitet; der Zeit wird die Arbeit

zugeschrieben, die der Begriff vollzieht. Es ist in der That sehr bemerkenswert, daß Hegel die Deszendenzlehre schon vor ihrer Ausbildung durch Darwin kurzerhand abgewiesen hat. Sie ist eine Karikatur des Evolutionsgedankens der deutschen Philosophie.

Die Wahrheit, welche hier dem Bewußtsein wird, ist vielmehr die, daß der Geist Anfang und Ende der Natur, daß diese der beständige Untergang des Nichtgeistigen, ein Werden des Geistes ist, „das Brandopfer, aus dem sich die Psyche erhebt." Nicht bloß *in* der Natur ist der Geist, sondern die Natur ist selbst Geist, werdender Geist. Das Naturgesetz ist nicht das tote Eins, das die einzelnen Vielen an Drähten zieht — sondern es wird als die Idee erkannt, in der die Natur sich entwickelt und auslebt, das innere Wesen der Natur selber. Nicht das allgemeine Gesetz, dem die Einzelheit fremd ist, sondern die lebendige *Gestalt*, in der Allgemeinheit und Einzelheit eins sind, ist die angemessene Erscheinungsform des Geistes.

So führt wirklich die Philosophie die wissenschaftliche Naturbetrachtung bis dahin fort, wo sie mit der naiven Naturanschauung sich wieder zusammenfindet. Diese Anschauung ist nämlich nicht erst da zu finden, wo man in der Natur das Werk sieht, das die Macht des Schöpfers, in ihrer Gesetzmäßigkeit den Bau, der seine Weisheit offenbart. Derartige Betrachtungen entstammen selbst schon einer abstrakten Reflexion, die den Dualismus zwischen Gott und der Welt nicht mehr los wird. Das naive religiöse Bewußtsein sieht Gott nicht über, sondern in der Natur. Sie ist die Sprache, die Gott redet, das Kleid, in dem der Geist erscheint. Es ist die Phantasie, in der zuerst die Natur begriffen wird. Die Phantasie aber sieht in der Natur überall die Gestalt des Geistes. In der Kunst ist der Menschheit die Wahrheit der Natur aufgegangen wie in der Religion die Wahrheit des Geistes, lange vor allem diskursiven Erkennen.

Auf dieser Grundlage erledigen sich einzelne Einwendungen Werners ganz von selbst. Der *Akt der Schöpfung* ist für Hegel unmißverständlich ein ewiger. Nur muß man ewig nicht bloß im Gegensatz zu einmalig, also gleich fortwährend setzen. Sondern ewig heißt vor Allem unzeitlich, überzeitlich, was für die Schöpfung sich von selbst versteht, da die Zeit selbst unter sie fällt. —

Die Wundervorstellung ist die aus dem Bewußtsein der Einseitigkeit des unkorrigirten Naturbegriffs hervorgegangene Ergänzung desselben durch den Glauben an ein freies Einwirken des Geistes auf die Natur. Es braucht dieser Vorstellung nur die an ihr haftende Äußerlichkeit abgestreift zu werden, um auf die Wahrheit des Wunderbegriffs zu kommen. Der Geist kommt nicht von außen an die Natur heran, er steckt in ihr. So ist Alles Wunder. Denn nichts giebt es, was bloß natürlich wäre. Das Wunder kann also selbstverständlich nie im Widerspruch gegen die vernünftige Naturordnung stehen. Damit ist aber freilich die Thatsächlichkeit von Ereignissen noch nicht ohne Weiteres geleugnet, die in unsere gegenwärtige Naturauffassung nicht hineinpassen. Das absolute Wunder ist der Geist. Eben dieses Wunder wird von denen, die konsequent an der mechanischen Naturauffassung festhalten, geleugnet. Andererseits könnten beispielsweise die gegenwärtig endlich unternommenen exakten Untersuchungen abnormer psychischer Zustände leicht eine Erweiterung unseres Naturerkennens zur Folge haben, nach der wir noch manches in ein durchaus rationales System aufnehmen könnten, was heute ins Reich der Fabel verwiesen wird. — Übrigens sind wir keinesfalls berechtigt, Gottes Wirken in der Natur als ein solches anzusehen, das den Zufall ausschließt. Im Gegenteil: die Natur ist die Sphäre des Zufalls. Gewiß ist für Hegel der Zufall wie die Natur überhaupt nur ein relativ Wahres, aber eben darum nicht ein unwahrer, schlechthin zu beseitigender Schein. Es ist ein direkter Widerspruch gegen Hegel, wenn man meint, weil alles vernünftig ist, sei nichts zufällig. Vielmehr ist es für Hegel durchaus und allein vernünftig, daß Zufälliges sei. Darüber herrscht bei ihm gar keine Unklarheit.

Schließlich aber — „um als Geist erkannt zu werden, muß Gott mehr thun als donnern." Die innere Offenbarung im Geiste muß da sein, soll die äußere Offenbarung in der Natur begriffen werden. Das ist Werner zuzugeben. Aber darum darf man noch nicht sagen: Nur in der Religion wissen wir von Gott. Z. B. eben weil wir in der Religion von Gott wissen, wissen wir doch auch in der Philosophie von Gott. Überhaupt gehört doch jedes Wissen

dem ganzen Menſchen. Die Theorie, wonach wir in dem einen Schubfach unſeres Geiſtes wiſſen, was wir in dem andern Schubfach nicht wiſſen dürfen, führt ſtets zu der Lehre von der doppelten Wahrheit und iſt ein Spott auf den modernen Monismus. Obenein, wenn überhaupt im Denken irgend eine Erkenntnis zu gewinnen iſt — und außerhalb des Denkens giebt es keine Erkenntnis, auch nicht die religiöſe — ſo iſt es gewiß die Erkenntnis Gottes, in dem der Geiſt ſich ſelbſt erkennt. So iſt für Hegel die ganze Philoſophie weſentlich Theologie, Gotteserkenntnis. Dagegen, wer behauptet, daß Gott dasjenige ſei, was nicht erkannt werden könne, ſagt damit, daß er wiſſe, was Gott ſei. Werner ſelbſt könnte keinen religionsphiloſophiſchen Verſuch ſchreiben, wenn er im Ernſt meinte, daß wir *nur* in der Religion von Gott wiſſen. Und wenn er von Gott ausſagt, daß er „das in der Welt waltende Vernunftgeſetz ſei", ſo weiß er das offenbar aus keiner Religion. Im Gegenteil, es iſt zu bedauern, daß er ſich mit dieſer ziemlich kahlen metaphyſiſchen Abſtraktion begnügt hat, anſtatt auf die perſönliche religiöſe Erfahrung Rückſicht zu nehmen. Den Gottesbegriff Hegels trifft er jedenfalls mit dieſer Beſtimmung nicht.

Es iſt überhaupt merkwürdig, daß Werner, obwohl er mit Hegel Gott ſich in der Religion als den Geiſt offenbaren läßt, dennoch über die Vorſtellungen von Gott als dem Naturgeſetz und der Weltvernunft nicht recht hinauskommt. Das führt ihn denn zu bedenklichen Mißverſtändniſſen der Hegelſchen Gotteslehre. Zunächſt ſoll Hegel *keinen extramundanen Gott* lehren. Gewiß, Hegel hat keinen Gott, der nur von außen ſtieße; aber er kennt doch Gott als den Geiſt, der ſich in der Schöpfung *entäußert*. Ein ſolcher Geiſt wird aber wohl extramundan ſein, wenn auch freilich im Begriff, nicht im Raume. Sodann ſoll Hegel die *Perſönlichkeit* Gottes im Unklaren laſſen, oder vielmehr eigentlich leugnen. Daß eine ſolche Meinung, die doch wohl dem Geiſt der ganzen Hegelſchen Philoſophie zuwiderläuft, überhaupt geäußert werden kann, erklärt ſich vielleicht daraus, daß Hegels Begriff der Perſönlichkeit von der hergebrachten Vorſtellung weit abweicht. Für Hegel iſt die Perſönlichkeit nicht das, was

Werner „abgeschlossene Selbständigkeit", Hegel selber „die absolute Selbständigkeit des Eins" nennt, sondern „es ist der Charakter der Person, des Subjekts vielmehr, seine Isolirung, Abgesondertheit aufzuheben." Gott aber als Geist, und zwar gerade „als der Geist in seiner Objektivität, wie er vorzugsweise Gott heißt" ist für Hegel in sich aufgeschlossenes, sich in sich vermittelndes Subjekt. Gott ist wesentlich Resultat, aber eines ewigen Prozesses, der sich im zeitlichen Prozesse offenbart. Diese Meinung Hegels findet sich ganz klar nicht nur in seiner Religionsphilosophie ausgedrückt, der Werner schwerlich mit Recht einen exoterischen Charakter vindizirt, sondern schon in der Phänomenologie, die gewiß ein esoterisches Werk ist. Die „unerbittliche Konsequenz" aber, mit der die Hegelsche Linke den großen Mystiker mißverstanden hat, kann gar nichts beweisen. Ihre Arbeit war im Wesentlichen eine Verwertung Hegelscher Theoreme von rationalistischen Gesichtspunkten aus. Das Wort Feuerbachs: „Theologie ist Anthropologie" enthält die Wahrheit, daß im endlichen Bewußtsein die Gottesidee sich parallel dem Bewußtsein selber entfaltet. Aber um sich zu entfalten, muß sie vorhanden, mit dem Selbstbewußtsein auch der absolute Geist gegeben sein. Geist aber ist dies, für den Geist zu sein; Persönlichkeit ist wesentlich Liebe. Als solche ist in der Religion der Geist erst mit dem Christentum offenbar geworden. Das Christentum spricht das Wesen Gottes in der Vorstellung aus, daß er dreieinig ist. Damit ist nichts andres gesagt als: Gott ist die Liebe. Er ist die ewige Liebe an sich, die sich in der Bewegung zum Endlichen manifestirt; ohne ontologische Trinität würde von einer Offenbarungstrinität nicht geredet werden können. Von Hegel zu leugnen, daß er die ontologische Trinität lehre, während er sogar sozusagen eine ontologische Offenbarung lehrt, geht doch nicht an. Wie Gott ewig sich in sich reflektirt als der Dreieinige, so zeitlich als absoluter Geist im endlichen Geiste. Die Verwirrung, die Werner in der Hegelschen Gotteslehre findet, wird von ihm selbst erst dadurch erzeugt, daß er diese beiden Formen des Prozesses ineinanderwirft. Es ist richtig, daß der Gottesbegriff bereits die ganze Religion involvirt. Mit der fortschreitenden Entfaltung des

Gottesbegriffs gelangt auch die Religion fortſchreitend zu ihrer Wahrheit. Indem das Chriſtentum Gott als den dreieinigen erkennt, iſt es die abſolute Religion.

Damit wird die Religion noch lange nicht intellektualiſtiſch gefaßt. Die religiöſen Bewußtſeinsformen ſind gewiß ſämtlich auf ihrem Standpunkt berechtigte Erſcheinungsformen des religiöſen Lebens, aber es gehört doch nur ein Blick auf die thatſächliche Geſtaltung des religiöſen Lebens in den verſchiedenen Religionen dazu, um zu erkennen, daß wirklich das praktiſche religiöſe Verhalten zu dem Grad von Wahrheitsgehalt in direktem Verhältnis ſteht, der in ihnen erreicht iſt. In der Sprache der chriſtlichen Vorſtellung heißt es, daß erſt in Chriſto dem Menſchen die Gewißheit des Heiles geworden, das Heil jedem Menſchen durch den Glauben zugänglich gemacht ſei. Die Religionsphiloſophie wird darin dieſe Wahrheit finden, daß „die Sphäre des ruhigen Genuſſes der Lebensgemeinſchaft mit Gott“ erſt da einem jeden wahrhaft ermöglicht iſt, wo Gott als der offenbar iſt, der er iſt — die dreieinige Liebe. Hegel legt eben auf die fortſchreitende geſchichtliche Entwickelung der religiöſen Vorſtellungen deshalb ſo großen Nachdruck, weil die rechte Praxis ohne die rechte Theorie nicht exiſtirt. Indem Werner es unweſentlich für das religiöſe Leben erachtet, welche Erkenntnisſtufe das Bewußtſein erreicht hat, ſchlägt bei ihm die rationaliſtiſche, von Schleiermacher zum Syſtem erhobene Anſchauung durch, daß ſich das religiöſe Leben im Gefühl erſchöpft. Für das „Fühlen des Allgeiſtes“ iſt es in der That gleichgiltig, ob der Allgeiſt näher erkannt iſt oder nicht — aus dem bloßen Gefühl aber wird auch keine Spur von religiös-ſittlichem Verhalten aufgehen. Die Religion iſt ein Sichwiſſen in Gott, wie Werner ſehr richtig ſagt; das Sichfühlen in Gott geht dann wohl nebenher. Oder mit Hegel zu reden: „Gott iſt allein im reinen ſpekulativen Wiſſen erreichbar und iſt nur in ihm und iſt nur es ſelbſt, denn er iſt der Geiſt, und dieſes ſpekulative Wiſſen iſt das Wiſſen der offenbaren Religion.“ —

Die Formen, in denen dies Wiſſen im Laufe der Geſchichte ſich entwickelt, ſind ſehr mannigfaltige. Das Zeugnis des Geiſtes

vom Geiste äußert sich schon auf der niedersten Stufe des religiösen Bewußtseins, wo auf Autorität und Wunder hin geglaubt wird. Der Geist findet da in äußerlichem Dasein solches, was ihm zusagt, was einen tieferen Anklang in ihm erregt, worin er ein Göttliches erkennt. Es gehört also in diesem Sinne unzweifelhaft auch der Wunderglaube zum Zeugnis des Geistes. Nur ist so dies Zeugnis noch nicht in seiner wahren Form vorhanden. Die Aufgabe bleibt, das Äußerliche zu verinnerlichen. Das bloß Geschichtliche kann als solches nie Inhalt des Glaubens sein. „Wir kennen Christum nicht mehr nach dem Fleisch" sagt Paulus. Was Paulus sagen durfte, der doch wohl strenggläubig war, wird auch Hegel sagen dürfen, ohne daß er darum ein Freigeist zu sein braucht.

Das Zeugnis des Geistes wird erst da in angemessener Form erscheinen, wo sich der Geist dem Bewußtsein als Geist offenbart. Es fragt sich darum, welche Bedeutung Hegel dem unmittelbaren Wissen von Gott beigelegt hat. Werner irrt, wenn er meint, Hegels Auslassungen über diesen Punkt seien unklar. Er scheint sich darüber zu wundern, daß Hegel den Ausdruck „unmittelbar" im Gegensatze zu „vermittelt" faßt. Wir haben bis jetzt noch nicht herausgefunden, wie er das Wort anders hätte fassen sollen. Wenn Hegel den Ausdruck „unmittelbares Wissen" ablehnt, so will er sich nur gegen die Meinung wenden, als wäre dies Wissen in etwas anderem als dem Denken gegeben, etwa in der Empfindung oder im Gefühl. Es giebt kein Wissen außerhalb des Denkens, Denken aber ist auch in seinen primitivsten Formen in sich vermittelt. In dem andern Sinne aber acceptirt Hegel den Ausdruck, daß er sagt: „Unmittelbares Wissen ist, wo wir das Bewußtsein der Vermittelung nicht haben." Deshalb würde er auch den Satz, „daß im Geist als solchem (der ja selbst die unendliche Vermittelung ist) unmittelbar mit dem Bewußtsein seiner selbst das Bewußtsein von Gott sei", niemals subjektivistisch genannt haben. Er würde ihm auch so wenig „ein Greuel" sein, daß man die Fassung, die er dem ontologischen Gottesbeweise gegeben hat, beinah nicht zutreffender in Kürze wiedergeben könnte als mit diesen Worten. Ein Greuel würde es Hegel freilich sein, wollte man das Gefühl als religiöse Funktion auffassen. Die theoretische Seite der Religion erfaßt der Geist, sofern er Denken, die praktische übt er, sofern er Wille ist; nur insofern man ungenau mit „Herz" oder „Gefühl" die bestimmte Totalität des mit eigentümlichem Denken und Wollen ausgestatteten Geistes, sein Gemüt oder seinen Charakter, bezeichnet, ist auch bei Hegel schließlich die Religion Sache des Gefühls, weil Sache des ganzen Menschen. —

Die Vorstellung Gottes als des Dreieinigen hat das Christentum gewonnen in Folge der Offenbarung Gottes in Christo. Die Menschwerdung Gottes ist das Ereignis, durch das Gott sich dem Christen geoffenbart hat. Hegel hat deshalb mit der ihm

überall eigenen selbstlosen Versenkung in die geschichtliche Entfaltung der objektiven Idee den Gedanken des Heraustretens Gottes in eine bestimmte menschliche Individualität seiner gesamten Offenbarungstheorie zu Grunde gelegt. Er erklärt in der Phänomenologie als den einfachen Inhalt der absoluten Religion, „daß das göttliche Wesen wesentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbstbewußtseins annimmt", „daß der Geist für die unmittelbare Gewißheit da ist, daß das glaubende Bewußtsein diese Göttlichkeit sieht und fühlt und hört. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist wirklich an dem." Er bezeichnet in der Religionsphilosophie „die Vollendung der Realität zur unmittelbaren Einzelheit" als den schönsten Punkt der christlichen Religion und findet darin „die absolute Verklärung der Endlichkeit zur Anschauung gebracht." So erscheint ihm gerade das, was die Absicht auch seiner Philosophie ist, in der religiösen Vorstellung von der Person Christi bereits vollzogen.

Diese zentrale Stellung der Person Christi in Hegels Offenbarungsbegriff kommt bei Werner kaum zu ihrem Recht. Er scheint vielmehr ein Interesse daran zu haben, Hegels Standpunkt von der christlichen Anschauung möglichst weit abzurücken. Nun sollte man sich aber bei Darstellung der christlichen Anschauung doch nicht mit der wohlfeilen Arbeit begnügen, die naiven Vorstellungen des christlichen Laien zu ridiculisiren, sondern sich an die maßgebende Durcharbeitung halten, die ihnen die kirchliche Theologie gegeben hat. Offenbar aber hat noch nie ein kirchlicher Theologe Christi Persönlichkeit als einen „incognito auf Erden wandelnden Gott" aufgefaßt. Daß also Hegel die Menschheit Jesu mit Nachdruck hervorhebt, ist keineswegs unkirchlich; sonst könnte doch in der Kirche von der Menschwerdung überhaupt nicht ernsthaft die Rede sein. Außerdem aber muß Werner selbst zugeben, daß Hegel die Göttlichkeit Christi mit gleichem Nachdruck betont. Er will sich demgegenüber mit einer Unterscheidung zwischen dem Christus des Glaubens und dem historischen Christus helfen. Dagegen ist zu sagen, daß dies Phantom eines historischen Christus, das heutzutage so vielfach spukt, wesentlich ein unhistorischer Christus ist. Denn erstens haben wir geschichtliche Überlieferung nur von dem Christus des Glaubens, in den paulinischen Briefen, deren Autorität auch die verwandte johanneische Christologie stützt; das entgegengesetzte Christusbild wird durch willkürlichste Verwertung historisch ganz unsicherer Auffassungen der synoptischen Berichte erschlichen. Sodann aber ist bei einer historischen Persönlichkeit das, was nur historisch ist, so im Gegensatz gegen die bleibende Bedeutung derselben genommen, schon darum das Tote, Nichtige. Wer den echten Goethe kennen lernen will, der muß merken, wie er durch seine Werke im Geist seines Volkes lebt. Nicht modrige Papiere soll er fragen. Bei Christus aber ist die ganze Persönlichkeit so schlechtweg in seinem

einen Berufe, in dem Gehorsam gegen den Willen des, der ihn gesandt hat, aufgegangen, daß alles bloß Historische darin verzehrt ist. Der tote Christus ist gänzlich verschwunden, selbst die Tücher und Binden, in die sein Leichnam gewickelt war, sind fein säuberlich bei Seite gelegt. Nur wie er durch seinen heiligen Geist in seiner Gemeinde lebendig ist, kann er erkannt werden — ein Adyton für den, der auch nicht gehört hat, ob ein heiliger Geist sei. Mit der äußerlichen Beobachtung ohne inneres Erlebnis ist hier nicht auszukommen. Es zeigt sich hier, daß, wenn Hegel stellenweise die Religion scheinbar in die Philosophie aufgehen läßt, diese Philosophie doch selbst die Merkmale religiösen Verhaltens an sich trägt. — Der Glaube an Christi Gottmenschheit findet in Christi Tod und Auferstehung seinen Mittelpunkt. Es wäre in Hegels Augen ein geringes Lob, wollte man nur sagen, daß er über den Tod Christi „tiefe Gedanken entwickelt hat." Vielmehr muß konstatirt werden, daß Hegel in diesem Faktum zugleich die Spitze des Offenbarungsprozesses und den Kulminationspunkt seines Systems gesehen hat. „In dem Tode des Mittlers stirbt die Abstraktion des göttlichen Wesens"; „dieser Tod ist sein Erstehen als Geist." „Es ist die Identität des Göttlichen und Menschlichen, daß Gott im Endlichen bei sich selbst ist und dies Endliche im Tode selbst Bestimmung Gottes ist." —

Man mag es bedauern oder sich dessen freuen, jedenfalls ist es unbestreitbar, daß Hegel in dem Christentum die absolute Religion erkannt hat, und zwar in dem Christentum wie es wirklich ist. Die „Religion Christi" im Gegensatz zur christlichen Religion ist eine Erfindung des Rationalismus, dem ihr Lehrgehalt unbequem ist. Der „ewige Inhalt" aller Religion muß doch wohl in irgend einer bestimmten Form am zutreffendsten ausgeprägt sein, denn er wird schwerlich so flüssig vorgestellt werden dürfen, daß er in jede beliebige Form paßt. Hegel hat als seine reinste Form die letzte geschichtliche Entwicklungsstufe der christlichen Religion, die Kirche der Reformation, angesehen. Später sind neue religiöse Werte nicht mehr gewonnen worden. Es scheint auch weiterhin die Aufgabe, mit dieser Religionsform den reflektirenden Verstand durch begriffliche Arbeit zu versöhnen. Mit der Aussicht auf diese Versöhnung, nicht mit dem bloßen Hinweis auf den vorhandenen „Mißton" schließt Hegels Religionsphilosophie. Daß er aber damit „die Lehrbestimmungen der lutherischen Dogmatik" als maßgebend angesehen habe, ist mindestens mißverständlich ausgedrückt. Worin Hegel den Offenbarungsgehalt des Christentums sieht, das sind nicht die Spitzfindigkeiten der lutherischen Dogmatiker, es sind die großen Begriffe der Trinität, der Menschwerdung und des Erlösungstodes Christi, wie sie das lebenspendende Kapital evangelischer Frömmigkeit von je gebildet haben und noch heute bilden.

Werner wirft Hegels Religionsphilosophie vor, daß sie in einem Mißton ausklinge. Aber er selbst giebt seiner Untersuchung

den denkbar matteſten Abſchluß. Das ganze Reſultat, zu dem er am Ende gelangt, iſt dies, „daß die Offenbarung im Chriſtentum keine von der ſonſtigen Offenbarung anders als graduell verſchiedene Weiſe iſt.“ Mit demſelben Recht kann man auch gerade das Gegenteil behaupten. Denn an ſo ſublimirte geiſtige Weſenheiten wie die Religionen ſind, reicht man mit den Kategorieen der Quantität nicht heran. Jedenfalls verſchieden iſt die chriſtliche Offenbarung von der ſonſtigen — das Abmeſſen kann auf ſich beruhen. Die Verſchiedenheit aber liegt für Hegel darin, daß im Chriſtentum als geſchichtlicher Erſcheinung die Stufe der Geiſtesreligion erreicht iſt, in welcher der Geiſt ſich ſelber offenbar geworden iſt. Wohlverſtanden, der abſolute Geiſt. Die Eitelkeit des individuellen Meinens thut nichts zur Sache. Für die Fruchtbarkeit des wiſſenſchaftlichen Arbeitens iſt es das erſte Erfordernis, ſich der ſubjektiven Meinung, der Vorliebe für irgendwelche Parteitendenzen zu entäußern und in der ſelbſtloſen Hingabe an die Sache ihrem Gange nachzudenken. Nur der Philoſoph, der, von dem bunten Wechſel der Erſcheinungen abgeſchieden, im Reiche der Schatten lebt und in ſeinem Geiſte der abſoluten Idee die Bahn bereitet, auf der ſie ſich fortwälzt und durch die Fülle ihrer Beſtimmungen fortſchreitend ſich verklärt, vermag die Geſtalten zu erzeugen, die in der Oberwelt dem ſtrudelnden Strom des Geſchehens ſeine Richtung, der kreiſenden Unruhe des Bewußtſeins ihren Inhalt geben.

Die deutſche Philoſophie iſt geboren unter dem Zeichen der chriſtlichen Myſtik. Unter ihrem Zeichen hat Luther ſein Erneuerungswerk begonnen; ſie iſt ſeitdem der Herzpunkt unſrer modernen Kultur. In jeder bedeutſamen Epoche unſerer Geſchichte haben wir ihren Pulsſchlag fühlen können. In Hegel iſt der deutſche Geiſt auf höherer Stufe zum alten Zeichen zurückgekehrt. Hegels Bedeutung hat ſich mit dem unmittelbaren Einfluß auf ſeine Zeitgenoſſen nicht erſchöpft. Die Anzeichen dafür beginnen ſich zu mehren, daß ſeine Anſchauungen wieder mehr in den Vordergrund treten werden. Möge es auch dem ſtrebſamen Verfaſſer der beſprochenen Schrift je länger je mehr gelingen, dazu mitzuwirken, daß der deutſche Gedanke von den Fleiſchtöpfen des Senſualismus und den Träbern der Skepſis in das Reich der Idee ſich zurückwende, das ſeine Heimat iſt!

Friedersdorf (Mark.) Georg Laſſon.

Berichtigung.

Der Seite 107 Zeile 13 von unten beginnende Satz muß lauten: „Zwei Vorgänge ſtehen nach der bisherigen Erfahrung in konſtantem Zuſammenhange, wenn, ſo oft der eine ſich zeigte, der andere eintrat; ſie ſtehen nicht in konſtantem Zuſammenhange, wenn nicht in allen Fällen, wo der eine beobachtet wurde, der andere hinzukam.“

Noch einmal: Analytisch, synthetisch.*)

Von

G. Heymans. Leiden.

Wenn noch immer so Vieles in der Philosophie zum Gebiet des „ewigen Kampfes" gehört, so rührt das wohl hauptsächlich daher, daß in der Philosophie zu wenig gekämpft wird. Ein Kampf kann „ewig" sein, weil sich die Kämpfenden vollständig gewachsen sind und jeder Vorteil auf der einen durch einen Vorteil auf der anderen Seite aufgewogen wird, — aber auch weil die feindlichen Heere zwar jedes für sich manövriren und operiren, aber sich niemals treffen. Letzteres ist, wenn ich mich nicht irre, nur allzu oft der Fall bei dem Kampf der Meinungen in der Philosophie. Jeder hat und behauptet seinen Standpunkt; aber nur zu selten kommen diese Standpunkte dazu, sich in entscheidender Weise scharf an einander zu messen. Die wechselseitige, der Äußerung auf den Fuß folgende Kontrolirung wissenschaftlicher Ansichten, welcher die Naturwissenschaften ihre rasche und kontinuirliche Entwicklung verdanken, fehlt beinahe vollständig in der Philosophie. Und dennoch wäre sie hier doppelt notwendig. Denn in der Naturwissenschaft hat man wenigstens die gemeinsame Grundlage sinnlich wahrnehmbarer Thatsachen: in der Philosophie dagegen operirt man mit Begriffen, unter denen sich vielfach der Eine nicht ganz dasselbe denkt wie der Andere. So ist es denn von vornherein wahrscheinlich, daß manche philosophische Streitigkeiten nur in Mißverständnissen wurzeln, welche sich durch gemeinsame

*) Vgl. meinen Artikel: Analytisch, synthetisch, Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. 1886.

Überlegung unschwer heben ließen. Aber wie gesagt, eben diese gemeinsame Überlegung fehlt: Jeder zieht sich in seinen eigenen Gedankenkreis zurück und wundert sich darüber wie einem Anderen das gerade Entgegengesetzte evident scheinen kann. — Diese Bemerkungen sind nicht eben neu: so lange aber die Sache nicht anders wird, können sie kaum zu oft wiederholt werden. Für jetzt mögen sie es rechtfertigen, wenn ich einige Bedenken gegen die Abhandlung Seydel's „Kants synthetische Urteile a priori, insbesondere in der Mathematik"*), hier zu veröffentlichen mich veranlaßt finde.

Seydel unterscheidet, je nachdem man auf dasjenige achtet, was in den Begriffen *liegt*, oder was darin mit Bewußtsein *gedacht wird*, den *inhaltlich*-synthetischen oder -analytischen Charakter der Urteile von dem *psychisch*-synthetischen oder -analytischen Charakter derselben; und behauptet, daß Kant in seinen Erklärungen nur den ersten Gegensatz ins Auge fasse, während er in den Anwendungen und Beispielen in den zweiten „hinübergleite." Demgegenüber halte ich es für ganz gewiß, daß Kant überall und ohne Ausnahme *nur* die zweite, und niemals die erstere Unterscheidung gebraucht hat, und (mit Rücksicht auf den Charakter seiner Untersuchung überhaupt) gebraucht haben *kann*. Nur muß hierzu nachdrücklich bemerkt werden, daß ein Urteil nicht schon dann psychisch-analytisch ist, wenn in dem vom Subjektbegriff bezeichneten *Gegenstande*, sondern nur dann, wenn *im Subjektbegriff selbst* das Prädikat mitgedacht wird. Im entgegengesetzten Falle gäbe es ja gar keine psychisch-synthetischen Urteile. Wenn ich sage: dieser Tisch ist braun, so brauche ich allerdings nur meine Vorstellung von diesem Tische zu analysiren, um darin die braune Farbe anzutreffen; dennoch ist das Urteil (auch psychisch-) synthetisch, weil weder in dem Begriff des Tisches, noch in der Ortsbestimmung, welche das Wort „dieser" vertritt, etwas von brauner Farbe mitgedacht ist. In gleicher Weise ist die mechanische Formel $s = \frac{1}{2} at^2$ für denjenigen, der nur den experimentellen Beweis mittelst der Atwood'schen Maschine, nicht aber die mathe-

*) S. Bd. 94 Heft 1 dieser Zeitschrift.

matische Ableitung derselben kennt, psychisch-synthetisch; zugleich aber inhaltlich-analytisch. — In der Vernachlässigung des nachgewiesenen Unterschiedes liegt, wie ich glaube, die Erklärung derjenigen Ansichten Seydel's, welche mir unrichtig zu sein scheinen.

Die große Frage der Kantischen Erkenntnistheorie lautet: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? — ihr Ausgangspunkt ist die von Kant als dem gegebenen Denken entnommen vorgestellte Thatsache, daß es solche Urteile giebt (Vgl. Kant's Werke, Ros. III 54). Was kann nun Kant mit dieser Thatsache und jener Fragestellung gemeint haben? Ich denke nur Folgendes: Das thatsächlich gegebene Denken verläuft in Urteilen; diese Urteile aber sind aus Begriffen zusammengesetzt. Die Begriffe (*als rein psychische Erscheinungen betrachtet*) sind nichts anderes als Vorstellungsgruppen, welche durch eine Definition zusammengehalten werden. Nun sind im Allgemeinen, wenn man zwei Begriffe in einem Urteil verbindet, drei Fälle möglich. Entweder sämtliche im Prädikatbegriff gedachten Merkmale werden auch im Subjektbegriff gedacht (analytische Urteile); oder es werden im Prädikatbegriff neue, nicht schon im Subjektbegriff gedachte Merkmale letzterem zugesprochen, aber nur weil die Erfahrung uns darüber belehrt hat, daß sie demselben zukommen (synthetische Urteile a posteriori); — oder endlich, es werden dem Subjektbegriff solche neue Merkmale zugesprochen, *ohne daß* die Erfahrung uns dazu berechtigt (synthetische Urteile a priori). Die Gewißheit der Urteile der ersten und zweiten Art bietet offenbar kein Problem: denn dieselben sagen nur aus, was in den (willkürlichen) Definitionen oder in den gegebenen Erfahrungen enthalten ist. Sollten dagegen im thatsächlich vorliegenden Denken Urteile der dritten Art vorkommen, so läge darin allerdings etwas Wunderbares. Denn es ist nicht einzusehen, wie wir anders als durch Zergliederung willkürlicher Definitionen oder gegebener Erfahrung dazu gelangen sollten, über die objektive Verbindung zweier Begriffe etwas zu wissen. Nun glaubt aber Kant in der That innerhalb der existirenden Wissenschaft solche synthetische Urteile a priori (wie z. B.: Alles was geschieht hat eine Ursache) nachweisen zu können. Und aus diesem

Nachweis entwickelt sich dann das Problem: wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Ich glaube, daß sich weder gegen die Richtigkeit der von Kant vorausgesetzten Thatsache, noch gegen die daraus hervorgehende Problemstellung etwas Begründetes anführen läßt. Es ist (um bei dem angeführten Beispiel zu bleiben) vollkommen gewiß, daß die Naturwissenschaft für jedes Geschehen eine Ursache voraussetzt, und es ist ebenso gewiß, daß in dem bloßen Begriffe des Geschehens nichts von einer vorhergehenden Ursache enthalten ist. Wollte man hiergegen anführen, daß, wenn Letzteres nicht der Fall wäre, wir unmöglich das Urteil: alles was geschieht hat eine Ursache, bilden könnten, so würde man offenbar den Inhalt des Problems mit seiner Lösung verwechseln. Allerdings darf vorausgesetzt werden, daß wir irgend einen Grund haben, demzufolge wir so einstimmig und fest für jedes Geschehen eine Ursache fordern; es ist aber Thatsache, daß wir, wenn wir den bloßen Begriff des Geschehens zergliedern, so weit wir nur irgend können, diesen Grund nicht finden. Eben darum giebt es ein Kausalitätsproblem. Im Allgemeinen läßt sich dasselbe folgenderweise umschreiben: Es soll neben der Erfahrungsprämisse: A geschieht, eine zweite allgemeine beim kausalen Denken unbewußt vorausgesetzte Prämisse aufgefunden und erklärt werden, aus welcher in Verbindung mit der ersten der Schluß: A hat eine Ursache, logisch folgt. Eine solche Prämisse könnte etwa der Satz liefern: die produktive Einbildungskraft hat die Erscheinungen solcherweise in die Zeit geordnet, daß sie uns als regelmäßig verbunden entgegentreten; oder (in hier nicht näher zu erörternder Weise) der Satz: alles Existirende ist unveränderlich; oder auch ein anderer. Jedenfalls muß aber eine solche zweite Prämisse aufgefunden werden, wenn das Kausalitätsproblem gelöst werden soll.

Psychisch-synthetische Urteile a priori lassen sich demnach definiren als solche, zu denen im gegebenen Wahrnehmen und Denken die logisch genügenden Gründe nicht anzutreffen sind und deren Gewißheit demzufolge auf nicht oder nicht-mehr bewußte, hypothetisch zu ermittelnde, ursprüngliche Daten zurückgeführt werden

muß. Die Bedeutung derſelben in der Erkenntnistheorie iſt eine rein methodologiſche. Wie alle Probleme, enthalten ſie etwas, das hinweggeſchafft werden ſoll; das dem Baugerüſte, nicht dem Gebäude ſelbſt angehört. Sie bilden keine Endpunkte, ſondern Durchgangspunkte des Denkens, ſind als ſolche aber von eminenter Wichtigkeit. Denn in den Grundlagen unſeres Denkens liegt Vieles ſo tief verborgen, daß es ohne abſichtlich geſucht zu werden niemals entdeckt werden könnte. Die ſynthetiſchen Urteile a priori aber bezeichnen eben die Stellen, wo geſucht werden muß.

Die Probleme Kant's wären demnach *pſychologiſche* Probleme; ſie bezögen ſich auf unverſtändliche *pſychiſche* Thatſachen, und forderten *dafür* eine Erklärung. Daß dies wirklich die Meinung Kant's geweſen, geht wie ich glaube aus ſeiner ganzen Verfahrungsweiſe unverkennbar hervor. Denn wozu ſollte Kant die Hypotheſe von der Subjektivität der Anſchauungsformen, ſowie die von der Mitwirkung der produktiven Einbildungskraft bei der Entſtehung der Erfahrung brauchen, wenn er nicht geglaubt hätte, dadurch das Problem der gegebenen aprioriſchen Gewißheit in Mathematik und Naturwiſſenſchaft löſen zu können? In der That, wenn Raum und Zeit, Kauſalität und Subſtanzialität im Grunde ſubjektiven Urſprungs ſind, ſo erſcheint es keineswegs mehr wunderbar, daß wir darüber aprioriſche, von gegenſtändlicher Erfahrung unabhängige Erkenntniſſe beſitzen. Allerdings iſt die Sache damit noch nicht vollſtändig *erklärt*: aber der Charakter des *Unerklärlichen* iſt ihr genommen. Wir ſehen den Zuſammenhang, — zwar nicht im Einzelnen, aber doch im Großen und Ganzen. Wir verſtehen zwar noch nicht *wie*, aber wir verſtehen doch *daß* ſynthetiſche Sätze a priori möglich ſind. — Wollte man aber gegen die pſychologiſche Auffaſſung der Kantiſchen Unterſuchung eine bekannte Stelle der Prolegomena (III 65) und andere ähnliche anführen, ſo müßte mit Windelband bemerkt werden, „daß, wo Kant ..... die pſychologiſche Methode ablehnt, er immer nur den Gedanken Locke's im Auge hat, die reinen Vernunftformen als Abſtraktionsprodukte aus den ſinnlichen Elementen der Seelenthätigkeit zu begreifen: dem gegenüber will Kant dieſe reinen Formen

als die ursprünglichen, aller Erfahrung vorhergehenden Bedingungen derselben nachweisen. Und daß dieser Nachweis nicht gleichfalls psychologischer Natur sei, hat er niemals ausdrücklich gesagt." *)

Seydel behauptet nun aber, Kant habe in seinen Erklärungen ganz unzweideutig die inhaltliche Auffassung der Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen vertreten; er sehe „im analytischen Urteil eine Gewißheit und Wahrheit, welche darauf beruht, daß der Inhalt eines Begriffs durch sich selbst, kraft des Gesetzes vom Widerspruche, dazu nötigt, ein gewisses Prädikat mit ihm verknüpft zu denken" (S. 2). Wie aber, wenn für Kant dieser „Begriff" selbst wieder eine bloße Denkerscheinung, eine psychologische Thatsache wäre? Dann fiele offenbar das „im Begriffe Enthaltensein" mit dem „im Begriffe Gedachtwerden" vollständig zusammen, und wir stünden wieder auf dem Boden der Psychologie. — Daß aber Kant seine Erklärungen nicht nur in diesem Sinne gemeint haben kann, sondern gemeint haben muß, das erhellt aus der einfachen Thatsache, daß er eben psychologische Probleme zu lösen hatte.

Es wird sodann von Seydel noch eine in den späteren Auflagen der Kritik und in den Prolegomena vorkommende Bemerkung Kant's angeführt, welcher, wie er glaubt, ganz unzweifelhaft die inhaltliche Auffassung des analytischen und synthetischen Verhältnisses zu Grunde liegt. (S. 2—3). Es ist diese Bemerkung die folgende: „daß auch diejenigen Sätze, welche z. B. in der Mathematik aus synthetischen Urteilen vermittelst des Satzes vom Widerspruche gefolgert werden, deshalb nicht etwa zu den analytischen zu rechnen seien, sondern von ihrer Quelle her den synthetischen Charakter behalten." Seydel argumentirt nun folgendermaßen: Unter dem Namen „Gold" fassen wir Glanz, gelbe Farbe, metallischen Charakter u. s. w., — unter dem Namen „Körper" fassen wir die Ausdehnung mit anderen Eigenschaften zusammen. „Wird nun nach dem Satze vom Widerspruche geschlossen, daß,

*) Windelband, Über d. verschied. Phasen d. Kantischen Lehre vom Ding-an-sich; Viertelj. f. wiss. Phil. 1877, S. 248.

wenn dieſe Vereinigung einmal geſchehen iſt, jedes zu ihr gehörige Stück auch wirklich zu ihr zu rechnen ſei, zum „Golde“ das „gelbe Metall“, zum „Körper“ die „Ausdehnung“, ſo bleiben die hierdurch reſultirenden Urteile natürlich im *inhaltlichen* Sinne ſynthetiſch, entſprechend jener inſofern ganz richtigen Bemerkung Kant's, während ſie analytiſche ſind in dem erweichten, untergeſchobenen, pſychiſch-formellen Sinne.“ (S. 6). — Und Seydel behauptet ferner, Kant habe nur in offenbarem Widerſpruche mit dem angeführten Satze: indem er nämlich für die inhaltliche die pſychiſche Auffaſſung an die Stelle ſetzte, Urteile wie „Gold iſt gelb“, „alle Körper ſind ausgedehnt“ als analytiſche anführen können. — Ich muß ſowohl jener Unterſcheidung als dieſer Beſchuldigung aufs Beſtimmteſte entgegentreten.

Erſtens: Wenn das Urteil: „Gold iſt Metall, gelb, glänzend u. ſ. w.“ nur bedeutet, daß unter dem Namen „Gold“ dieſe Eigenſchaften zuſammengefaßt werden; und wenn dann daraus nach dem Satze vom Widerſpruche gefolgert wird, daß Gold gelb iſt, ſo iſt letzteres Urteil *nicht nur* im inhaltlichen, ſondern *auch* im pſychiſchen Sinne unbedingt ſynthetiſch. Denn das Subjekt jenes erſteren wie auch dieſes zweiten Urteils iſt dann *nicht* die Vorſtellungsverbindung, welche wir mit dem Worte „Gold“ bezeichnen, ſondern *das bloße Wort an und für ſich*; und der Begriff dieſes Wortes enthält offenbar weder die gelbe Farbe noch die anderen Eigenſchaften des Goldes als Merkmale in ſich. Der Behauptung, das gefolgerte Urteil ſei pſychiſch-analytiſch, liegt die bereits abgewieſene Vorausſetzung zu Grunde, es ſeien pſychiſch-analytiſche Urteile alle diejenigen, welche durch Analyſe des *mit dem Subjektbegriff verbundenen* Gegenſtandes reſp. Vorſtellungskomplexes erzeugt werden; — während er thatſächlich nur diejenigen ſind, welche durch Analyſe der *in dem Subjektbegriffe ſelbſt enthaltenen* Gruppe von Merkmalen zu gewinnen ſind. Dieſe Unterſcheidung iſt von größter Wichtigkeit. Wenn ich einem Menſchen, der niemals von Gold gehört hat, ſage: „Gold iſt ein Metall, gelb, glänzend u. ſ. w.“, ſo ſind allerdings für mich *mit* dem Subjektbegriffe die genannten Eigen-

schaften sämtlich verbunden; ich will aber nur sagen: „das Wort „Gold" bedeutet etwas, das ein Metall, gelb, glänzend u. s. w. ist", ich denke demnach in dem Subjektbegriffe nur den Wortlaut „Gold" als solchen, und das Urteil ist psychisch-synthetisch. Folgere ich dann: „Gold ist gelb", so ist auch dieses ein psychisch-synthetisches Urteil, sofern ich nur in dem Subjektbegriff noch immer dasselbe, nämlich den Wortlaut als solchen, denke. Nur wenn ich die Bedeutung desselben ändere, wenn ich in demselben jetzt nicht mehr den bloßen Wortlaut, sondern die damit verbundene Vorstellungsverknüpfung denke, ist das Urteil im psychischen (aber dann auch im inhaltlichen) Sinne analytisch geworden.

Zweitens: die behauptete Inkonsequenz Kant's. Wenn Kant wirklich, als er den Satz „Gold ist gelb" als Beispiel analytischer Urteile aufstellte, in dem Subjekte desselben nur den Wortlaut „Gold" gedacht, mithin den Satz selbst als bloße (partielle) Namenerklärung gemeint hätte, so wäre allerdings seine Meinung, derselbe sei analytisch, sehr ungereimt gewesen. Dagegen wird die Sache klar, wenn Kant als Subjekt nicht das Wort „Gold", sondern den Begriff des Goldes gedacht hat. Wenn ich sage: „das Wort „Gold" bedeutet etwas welches gelb ist", so ist das Urteil in jeder Beziehung synthetisch. Sage ich aber: „gelbes, glänzendes, in Königswasser lösliches . . . . Metall (Gold) ist gelb", so ist das Urteil offenbar analytisch. Letzteres aber meint Kant: das Wort „Gold" vertritt in seinem Beispiel schon die sämtlichen bekannten Eigenschaften des Goldes. — Man muß sich eben davon überzeugen, daß der Satz „Gold ist gelb" etwas ganz Verschiedenes bedeutet, je nachdem in dem Subjekte desselben „das Gold" oder nur „der Wortlaut Gold" gedacht wird. Allerdings ist, wie Seydel bemerkt, die Zusammenfügung verschiedener Merkmale zu dem Begriffe des Goldes Produkt einer Synthesis: aber von dem aus dieser Zusammenfügung entstandenen Begriffe läßt sich jedes einzelne Merkmal wieder analytisch aussagen. Seydel führt an: „daraus, daß Cäsar an den Iden des März ermordet worden ist, folgt zweifellos nach dem Satze vom Wider-

spruche, daß er überhaupt ermordet worden ist; aber letzteres Urteil ist so syntetisch, wie das erste." (§. 6). Ohne Zweifel; aber das Urteil: „der an den Iden des März ermordete Cäsar ist überhaupt ermordet worden" ist unbedingt analytisch; und dieses, nicht das angeführte Urteil enthält das passende Seitenstück zu dem Satze Kant's.

Das Nämliche gilt für den Satz: „alle Körper sind ausgedehnt." Wenn Kant diesen Satz für analytisch, den anderen: „alle Körper sind schwer" dagegen für synthetisch erklärt, so setzt er die Thatsache voraus, daß man mit dem Worte „Körper" meint: dasjenige was ausgedehnt ist, und demgemäß ein ausgedehntes aber nicht schweres Ding wohl, ein schweres aber nicht ausgedehntes (einen Kraftpunkt) dagegen nicht Körper nennen würde. Dieser Voraussetzung kann auch nicht widersprochen werden, da doch die Bedeutung der Wörter, wenn nur konsequent daran festgehalten wird, Sache reiner Willkür ist; wird dieselbe aber angenommen, so folgt das Übrige von selbst. — „Sollten solche Sammelbegriffe (wie „Gold", „Körper") ein im inhaltlichen Sinne analytisches Urteil ermöglichen, so gehörte dazu", der Ansicht Seydel's zufolge, „daß die darin angesammelten Eigenschaften irgendwo mit einander eine inhaltlich-notwendige Verbindung aufweisen, wie etwa die Gelbheit mit einer gewissen Lichtintensität, die Ausdehnung mit der räumlichen Gestaltung." (S. 5). Allerdings gehörte das dazu, wenn das Urteil: „alle Körper sind ausgedehnt" bedeuten sollte „alle Raumgestalten sind ausgedehnt"; wenn aber in dem Subjekte desselben eben der Sammelbegriff, welcher die Ausdehnung schon in sich enthält, gedacht wird, so ist das Urteil auch ohne notwendige Verbindung zwischen verschiedenen Merkmalen analytisch. Ähnlich in dem anderen Falle.

Seydel scheint demnach übersehen zu haben, daß es zwischen demjenigen, was logisch in einem Begriffe liegt, und demjenigen, was associativ zu dem Begriffe hinzugedacht wird, noch ein Drittes giebt, nämlich dasjenige, was in dem Begriffe gedacht wird; und daß es für die Kantische Unterscheidung eben hierauf ankommt. Jedes Wort bedeutet eben etwas für denjenigen der

es ausspricht; und diese Bedeutung braucht sich weder mit dem logischen Inhalte des entsprechenden Begriffs zu decken, noch auch Alles zu enthalten, was man von dem Gegenstande desselben weiß. Wird nun, wie es wenigstens in der Wissenschaft üblich ist, diese Bedeutung der Wörter genau fixirt, und stellt sich dann heraus, daß man, unabhängig von der Erfahrung, von dem Dinge *mehr* weiß, als man in die Wortbedeutung hineingelegt hat, so hat man die synthetischen Urteile a priori, und damit die Probleme der Kantischen Philosophie, auf der Hand.

Um alle Mißverständnisse von vornherein auszuschließen, wäre es vielleicht besser gewesen, wenn Kant seine analytischen Urteilen definirt hätte als solche, welche durch logische Folgerung aus Definitionen gewonnen werden können. Es hätte dies unbeschadet seiner eigentlichen Meinung geschehen können: denn die Unterscheidung zwischen synthetischen und analytischen Urteilen hat nur den Zweck, diejenigen Urteile, deren apriorische Gewißheit ein erkenntnistheoretisches Problem enthält, von den andern abzusondern. Da nun das Definiren Sache der Willkür ist, enthält die Gewißheit eines aus Definitionen logisch gefolgerten Satzes niemals ein erkenntnistheoretisches Problem, wogegen die Gewißheit aller anderen Sätze, sofern dieselben über die Erfahrung hinausgehen, der Erklärung bedürftig ist. — Der Vorteil jener veränderten Begriffsbestimmung wäre aber der gewesen, daß dann der analytische Charakter von Sätzen wie „Gold ist gelb", „alle Körper sind ausgedehnt" und dgl., festgestanden hätte, unabhängig davon, ob das Subjekt derselben nur den Wortlaut oder den ganzen Begriffsinhalt bedeutete. Denn auch im ersteren Falle lassen sich beide Sätze aus den Definitionen von „Gold„ und „Körper" rein logisch ableiten.*) — Die von Kant angenommene Terminologie ist nicht

*) Sollte man vielleicht einwenden, die Begriffsbestimmung des Goldes sei eine Realdefinition, und als solche nicht Sache der Willkür, so müßte darauf geantwortet werden, daß allerdings die Zusammenfassung dieser bestimmten Merkmale in Einen Begriff *nicht unmotivirt*, aber doch auch keineswegs *logisch notwendig* ist. Wenn es Einem gefiele, in dem Begriffe des Goldes etwa das Merkmal „gelb" durch „blau" zu ersetzen, so ließe

„weniger richtig“ (von Richtigkeit iſt eben bei Begriffsbeſtimmungen keine Rede), ſondern vielleicht weniger zweckmäßig. Denn ihr zufolge *können* die Worte: „Gold iſt gelb“, eine Bedeutung haben, welche das darin ausgeſprochene Urteil unzweifelhaft ſynthetiſch machen würde. Kant hat es mit Unrecht vernachläſſigt, dieſe Bedeutung ausdrücklich auszuſchließen.

Zum Schluß noch ein kurzes Wort über die mathematiſchen Beiſpiele Kant's. Seydel behauptet, ganz ſo wie der Satz „Gold iſt ein gelbes Metall“ für den Kenner des Goldes, ſei auch der Satz „$7+5=12$“ für den Kenner des Einmaleins pſychiſch-analytiſch. Er überſieht aber, wie ich glaube, einen wichtigen Unterſchied. Wenn ich den Kenner des Goldes bitte, mir das „Gold“ zu erklären, ſo wird er antworten: „Gold nenne ich ein gelbes, glänzendes .... Metall“; der von ihm ausgeſprochene Satz läßt ſich demnach logiſch aus ſeiner Definition des Wortes „Gold“ ableiten. Dagegen der Kenner des Einmaleins wird „$7+5$“ definiren als die Summe von 7 und 5, ferner „Summe“ als das Ergebnis einer Addition, „7“ als $6+1$, „5“ als $4+1$, „1“ vielleicht als ein einziges Ding u. ſ. w.; — das Prädikat „$=12$“ aber iſt in allen dieſen Merkmalen noch nicht gegeben. — Allerdings würden ſich (wie ich aus hier nicht zu entwickelnden Gründen glaube), wenn man ſich über dasjenige, was man eigentlich mit den Zahlbegriffen und Zahlformeln meint, vollſtändige Rechenſchaft gäbe, letztere ſämtlich als analytiſche (und zwar auch pſychiſch-analytiſche) Urteile entpuppen; ich halte demnach die Kantiſche Auffaſſung, der zufolge dieſelben ſynthetiſch ſind, für unrichtig; aber keineswegs iſt dieſe Auffaſſung ungereimt oder inkonſequent. Wenn man more mathematico die Beſtandteile der Formel $7+5=12$ definirt, ſo mag man dieſen Prozeß fortſetzen, ſo lange man will, es kommt niemals die Zahl 12 heraus; — ſchon deshalb nicht, weil weder in der 7, noch in dem Plus, noch in der 5 etwas von der möglichen Fortſetzung der Zahlenreihe über die 7 enthalten iſt. Es ſind eben erkenntnistheoriſche Ein-

ſich dagegen *logiſch* nichts einwenden: nur gäbe es keine Gegenſtände, welche ſich dem neuen Begriffe unterordnen ließen.

ſichten über die Natur des Zählens überhaupt erfordert, um die wahren, dem thatſächlichen arithmetiſchen Denken zu Grunde liegenden Definitionen der Zahlbegriffe, aus denen ſich die arithmetiſchen Sätze analytiſch begründen laſſen, herauszufinden. Kant hat eingeſehen, daß aus den hergebrachten Definitionen ſich die Zahlgeſetze nicht logiſch begründen laſſen; aber er hat nicht eingeſehen, daß dieſe Definitionen dasjenige was man ſich (mehr oder weniger klar) in den Zahlbegriffen denkt, nicht erſchöpfend darſtellen. Es war demnach die Ungenauigkeit und Lückenhaftigkeit ſeiner Erkenntnis der arithmetiſchen Thatſachen, nicht aber ein Fehler gegen die Logik, was ihn veranlaßte, die arithmetiſchen Urteile als ſynthetiſche zu bezeichnen.

Ähnliches (wenn auch nicht genau dasſelbe) gilt für die Sätze der Geometrie. Auch auf dieſe werde ich hier nicht näher eingehen, — um ſo weniger als ich meine Meinung über dieſelben, welche ſich mit derjenigen Seydels ſehr nahe berührt, ſchon früher*), ausführlich auseinandergeſetzt habe.

Entgegnung.

Abermals hat mir die Redaktion Gelegenheit gegeben, die gegen meinen Aufſatz gemachten Bemerkungen ſofort zu beantworten. Ich möchte indeſſen nicht die Leſer durch eingehendes Zurückkommen auf die Frage ermüden, zumal ich finde, daß ſich die Differenz hier eigentlich nur auf die Auslegung der Meinung Kants bezieht, nicht auf die von mir ſelbſt vertretene Anſicht der Sache. Nach Herrn H. hätte Kant in allen ſeinen Äußerungen über den Unterſchied zwiſchen analytiſchem und ſynthetiſchem Urteil ausnahmslos ſagen wollen, daß die im Subjektsbegriffe durch die Definition desſelben zuſammengehaltene Vorſtellungsgruppe entweder den Prädikatsbegriff bereits als Glied ihrer ſelbſt in ſich mitenthalte, oder nicht: im erſteren Falle wäre das Urteil analytiſch, im zweiten

*) „Zur Raumfrage", Viertelj. f. wiſſ. Phil. 1888.

synthetisch; die Definition der Vorstellungsgruppe „Gold" enthält nach Kants Voraussetzung auch das Gelbe, also ist „Gold ist gelb" analytisch, die Gruppe „Körper" auch die Ausdehnung, also ist „Körper ist ausgedehnt" analytisch; dagegen ist nach Kants Meinung die Schwere nicht mit in der Definition des Körperbegriffs enthalten, also synthetisch hinzugeurteilt, in die Definition der geraden Linie nicht das Merkmal des nächsten Wegs aufgenommen, also dieses synthetisch hinzuerkannt, die Definition der Summe von 7 und 5 führt niemals auf die 12, also ist letztere nicht analytisch daraus zu gewinnen. Es wäre von Kant also niemals an das gedacht, was ich „*inhaltliche*" Analyse nenne, indem darunter eine innere logische Notwendigkeit verstanden werden soll, mit welcher ein Begriffsmerkmal am andern hängt. Die Entscheidung kann nur von einer Durchprüfung sämtlicher einschlagender Äußerungen Kants erwartet werden. Ich möchte besonders darauf noch aufmerksam machen, daß Kant selbst in der von Jäsche herausgegebenen Logik § 100f. zwischen *analytischen* und *synthetischen Definitionen* unterscheidet, also nicht unter Analysis überall erst die Auflösung einer vorausgesetzten *Definition* verstehen kann; kommt ihm vielmehr Definition bisweilen erst *durch* Analysis zu Stande, so sehen wir hieraus, wie wir seine sonstige, oft wiederholte Bestimmung des *Satzes vom Widerspruche* als *analytischen Prinzips* zu verstehen haben: nicht so, als handle es sich dabei nur um Wiederholung eines zuvor nur faktisch in eine Vorstellungsgruppe aufgenommenen Glieds (das Gold ist gelb), sondern so, daß ein von einem Vorstellungsinhalte *durch sich selbst notwendig mitgebrachtes* Merkmal in diesem Zusammenhange erkannt, seine Lostrennung daraus für *unmöglich, weil widersprechend* erkannt wird (Rund ist nicht eckig). So erst werden, wie mir scheint, auch die Wendungen Kants von „verstecktem" (Ros. II, 21) oder „implizirtem" Mitdenken (Jäsche § 37) verständlich. Ich glaube, wir werden am besten einer eingehenden Vergleichung der Stellen durch unsre Leser die Weiterführung der Sache überlassen. **Sepdel.**

Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas.

Von
Ludwig Busse.

V. Schluß.

Tractatus brevis. II. Teil.

Der zweite Teil des tractatus brevis enthält Spinozas Psychologie und Erkenntnistheorie. Bisher haben wir weder eine ausgeführte psychologische, noch eine erkenntnistheoretische Betrachtung bei Spinoza gefunden. Die dürftigen Bestimmungen der „cog. met." können nicht als Psychologie gelten. Es ist immer als selbstverständlich angenommen, daß Geister existirten, und zwar so existirten, wie es die lebendige, innere Erfahrung zeigt; über die Stellung des menschlichen Geistes zu den Dingen, speziell zu seinem eigenen Körper, ist nichts Bestimmtes gesagt. Die Seele ist ein vergängliches Ding, durchaus abhängig und bestimmt von Gott, wie alle Dinge; im Übrigen weiß jeder, der eine Seele hat, auch, was das heißt: ein geistiges Wesen sein. Auch hier im zweiten Teile des „tract. brev." tritt diese Appellation an die Thatsachen des Bewußtseins zunächst als der selbstverständliche Ausgangspunkt auf; erst später wird der Anschluß an die metaphysischen Bestimmungen gesucht.

Allgemein und in formeller Beziehung ist über diesen zweiten Teil noch zu bemerken, daß er ziemlich unzusammenhängend entwickelt worden ist. Die verschiedenen Gesichtspunkte laufen ziemlich durcheinander. Es ist daher nicht möglich, in der Darstellung dem Gang der Argumentation Spinoza's strenge zu folgen; wir werden einen anderen Gang gehen, der uns zugleich einen Einblick in die verschiedenen Ausgangspunkte eröffnen wird.

Als den leitenden Gedanken des ganzen zweiten Teiles dürfen wir denselben Gedanken bezeichnen, der schon in den Dialogen auftritt: Der Mensch, wie er in Wirklichkeit existirt, ist ein vergängliches, fortwährendem Wechsel unterworfenes Ding. Sein Dasein bringt nur in veränderlichen, wechselvollen Zuständen sein ewiges Wesen unvollkommen und verzerrt zum Ausdruck; die Existenz

entspricht nicht seiner Essenz. Der Mensch soll nun danach streben, diesem ewigen Wechsel, dieser Veränderlichkeit, die der Fluch des Vergänglichen ist, ein Ende zu machen, die Existenz in Harmonie zu bringen mit der Essenz. Wenn dies erfolgt ist, so ist er als ewiger, obzwar endlicher Modus in der unendlichen Substanz enthalten, direkt aus dem Sinne des Ganzen folgend. Hierin besteht des Menschen Seligkeit.

Wir hatten schon in den Dialogen gesehen, daß es Spinoza nicht gelungen war, die endlichen Dinge wirklich mit der unendlichen Substanz eng zu vereinigen: sie standen ihr als eine Welt für sich gegenüber.*) Dieser Gegensatz zwischen der Welt des Vergänglichen und der Welt des Ewigen tritt jetzt, da die ethische Richtung in den Vordergrund tritt, noch deutlicher hervor: er ist die Voraussetzung, auf die sich die ethisch-erkenntnistheoretische Richtung Spinoza's gründet.

Sobald diese Richtung hervortritt, wird die Weltanschauung Spinoza's eine andere. Dann erscheint die Substanz, in der Alles nach ewiger Bestimmung enthalten ist, als die Idealwelt, wie sie durchgängig sein sollte, aber nicht durchgängig ist. Dieser Idealwelt gegenüber erscheint die empirische Welt als etwas, das von der unendlichen, ewigen Substanz durchaus getrennt ist, eine Karrikatur derselben, die wie ein trüber Spiegel die reine, ideale Substanz nur in trüben, verschwommenen Umrissen wiedergiebt. Diese Welt des Vergänglichen muß aufgehoben, in die ideale Substanz zurückgebildet werden. Es sieht fast so aus, als ob diese ethische Richtung die Lücke, welche die Metaphysik zwischen dem Unendlichen, Beständigen, Ewigen, und dem Endlichen, Veränderlichen, Vergänglichen gelassen hatte, aufheben sollte durch die That. Hier wenn irgendwo liegt es nahe, an eine emanatistische Weltanschauung zu denken. Aus der reinen Substanz ist die Welt des Vergänglichen emanirt, in die reine Substanz soll sie zurückkehren.

*) Vgl. hierzu auch die Erörterung in meinem Aufsatze: „Über die Bedeutung der Begriffe „essentia" und „existentia" bei Spinoza" in der Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, X. Jahrg. 1886 Heft 3 p. 285—291.

In der That dürfte dieser Gegensatz zwischen der Metaphysik, welche die absolute Bedingtheit alles Seins fordert und jede Veränderung ausschließt, und der ethisch-erkenntnistheoretischen Richtung, die von der vergänglichen, wechselvollen, aber empirisch gegebenen, daher wirklichen Welt ausgeht und von hier aus erst zu erlangen sucht, was nach der Metaphysik schon ist, oder, wenn nicht, nicht erlangt werden kann: in der That dürfte dieser Gegensatz der fundamentalste des ganzen Systems sein; die Versuche, ihn zu überwinden, Metaphysik und Erkenntnistheorie zu vereinigen, bedingen immer neue Fassungen des Systems. Die Psychologie aber schwankt zwischen der Metaphysik und der ethisch-erkenntnistheoretischen Richtung, in ihr sind meist beide Richtungen vertreten, beide sie bedingend, wie denn auch sie selbst wieder auf dieselben zurückwirkt.

Verfolgen wir nun die Ausführungen Spinoza's im Einzelnen. Wenn die Grundtendenz dieses zweiten Teiles die ist, daß der Mensch von seiner wechselvollen empirischen Existenz zur ewigen Essenz gelangen soll, so muß er auch den Weg und die Mittel zeigen, wie der Mensch zu diesem höchsten Ziele gelangen könne. Hierauf hatten schon die Dialoge geantwortet: durch die Erkenntnis Gottes und des ewigen Zusammenhanges der Dinge. Die Frage ist nun: Wie gelangt der Mensch zur Erkenntnis des höchsten Wesens, das die Metaphysik aufgestellt hat, und aus dessen Erkenntnis die höchste Seligkeit, die unmittelbare Vereinigung mit Gott folgt? Man sollte erwarten, daß nun die Bestimmungen der Metaphysik dazu benutzt würden, die Natur der menschlichen Seele festzustellen, und dann, mit Zugrundelegung derselben und nach Maßgabe der metaphysischen Grundsätze, der Weg gewiesen würde, wie der Mensch aus einer wechselfreien, indirekten, vergänglichen Wirkung Gottes zu einer ewigen, direkten werden könne. Allein dies geschieht nicht; vielmehr wird — nach einer Einleitung, die mir ganz und gar wie später hinzugefügt aussieht — rein subjektiv aus den Thatsachen des Bewußtseins heraus argumentirt und erst später der Anschluß an die Metaphysik gesucht, was alsdann zugleich zu einer Änderung der psychologischen Grundbe-

stimmungen führt. Die Seele wird hier einfach als geistige Substanz betrachtet, von der es selbstverständlich ist, daß sie Bewußtsein ihrer selbst hat. „Mit den Begriffen laßt uns beginnen, die uns zu allererst bekannt sind, nämlich mit dem Bewußtsein der Erkenntnis unserer selbst und der Dinge, die außer uns sind", heißt es sogleich im Anfang der Betrachtung.*) Welche Mittel finden wir nun in uns vor, um zur Erkenntnis Gottes und damit zum Heil zu gelangen? Unsere Mittel sind die drei Erkenntnisarten.

Wir erkennen etwas erstens durch Hörensagen oder unbestimmte Erfahrung, zweitens durch den wahren Glauben, d. h. durch richtiges Schließen diskursiv, indem wir aus gegebenen, vollständigen Prämissen einen Schluß ziehen. Wir erkennen endlich drittens etwas intuitiv, durch unmittelbares Anschauen, indem wir sofort den ganzen Zusammenhang, auf den es ankommt, mit einem Blicke übersehen. Die erste Erkenntnisart ist unsicher und trüglich. Was ich nur höre und auf Treu und Glauben, ohne mich weiter von der Richtigkeit des Gehörten zu überzeugen, annehme, ist äußerst unsicher; die nächste andere Nachricht kann es bereits umstoßen. Insgleichen, was ich aus unvollständiger Erfahrung — wir können sagen: unvollständiger Induktion — folgere. Denn aus wenigen, nicht fest bestimmten Elementen kann man immer nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen, nie eine unbedingte Sicherheit und Gewißheit. — Diese erste Erkenntnisart ist intuitiv in gewisser Weise — Erfahrung — und abstrakt — Hörensagen.

Die zweite Erkenntnisart spielt eine eigentümliche Rolle bei Spinoza. Sie muß immer aushelfen, wenn es mit der gerühmten dritten Erkenntnisart nicht recht vorwärts will; nicht selten wird

*) T. II Kap. I (1); vgl. übrigens Sigwart in s. Schrift 1866 pag. 61, 62. Der Zusatz „und der Dinge, die außer uns sind", ist durch einen Übersetzungsfehler sogleich an den ersten Teil des Satzes angeschlossen vgl. Sigwart's Übers. Note *) pag. 61. — Dieser subjektive, von der Metaphysik unabhängige Ausgangspunkt dürfte daher rühren, daß sich der zweite Teil des tract. brev. an die ersten, ihm vorausgehenden Kap. des tract. de int. emend., die ohne Rücksicht auf die Metaphysik argumentiren, anschließt und deren Aufgabe zu lösen unternimmt, was ihm freilich nicht gelingt.

sie auch mit ihr geradezu verwechselt, und so ist ihre Stellung schwankend und unbestimmt. Ihren Wert will Spinoza nicht allzuhoch angeschlagen wissen. Sie erkennt zwar das, was sie erkennt, richtig, aber sie erkennt eben nicht genug. Was sie eigentlich ist, läßt sich aus den Definitionen Spinoza's nicht leicht erkennen. Auf alle Fälle ist sie abstrakt und operirt mit Allgemeinbegriffen, die, selbst erst durch Vergleichung gewonnen, auch nur das aus ihnen zu folgern erlauben, was man vorher in sie hineingelegt hatte. Sie bildet analytische Urteile und syllogistische Schlüsse. So kann man, wenn man etwa das Gesetz der Proportionalität einmal gefunden hat, dies Gesetz auch auf ein bestimmtes Beispiel anwenden und dies ihm unterordnen. Man erkennt aber dadurch nicht das eigentümliche Wesen der Proportion. Die zweite Erkenntnisart dient etwa nur dazu, die Dinge zu klassifiziren und zu berechnen, nicht aber, ihre innerste, eigenartige Natur zu verstehen. Die dritte, intuitive Erkenntnisart versetzt uns dagegen direkt in die Dinge hinein, wir erkennen durch sie das ganze Wesen des Dinges in allen seinen Einzelheiten, und wir übersehen den ganzen Zusammenhang alles dessen, was aus ihm folgt. Liefert die zweite Erkenntnisart höchstens regulative, so liefert die dritte konstitutive Begriffe, aus denen man die ganze Reihe ihrer Konsequenzen unmittelbar erkennen kann.

Nun haben alle diese Erkenntnisse Wirkungen zur Folge, deren Wert oder Unwert sich nach der Art der Erkenntnis richten muß; je vollkommener die Erkenntnis, um so vollkommener die Wirkung. Ist nun so der Wert der Wirkung bedingt durch die Erkenntnisart, so wird die Aufgabe sein: zu zeigen, welche Wirkungen aus den einzelnen Erkenntnisarten entspringen und wie wir zur höchsten Erkenntnisart, aus der die besten und vollkommensten Wirkungen hervorgehen, gelangen können. Damit wäre dann die Aufgabe der Erkenntnistheorie gelöst.

Zunächst wird dies auch versucht.*) Aus der ersten verworrenen Erkenntnisart entspringen die Leidenschaften, dies Wort

*) II Kap. III und IV.

in seiner üblen Bedeutung genommen. Weil die Erkenntnis eine unsichere und schwankende ist, so sind auch die Folgen unsicher und schwankend. So ist auch die Liebe, die aus der verworrenen Erkenntnis entspringt, unbestimmt und veränderlich. Die zweite Erkenntnisart enthält die Erkenntnis von Gut und Schlecht, d. h. sie zeigt uns, was gut sein muß, was nicht. Sie zeigt uns auch, daß es ein höchstes Gut geben müsse, nicht aber dieses selbst. So erweckt sie die guten Begehrungen, die Sehnsucht nach einem solchen höchsten Gute. Nun sollte man erwarten, daß nunmehr die dritte Erkenntnisart und ihre Folgen erörtert, und gezeigt würde, wie man zu derselben gelange. Aber dies geschieht nicht. Weder, wie man zu der zweiten Erkenntnisart, die allererst das Streben nach dem hösten Gut erweckt, kommen kann, noch auch, wie man dies Streben realisiren, d. h. der dritten Erkenntnisart teilhaftig werden kann, wird gezeigt. Vielmehr, sobald erörtert ist, daß die zweite Erkenntnisart, wenn man sie besitzt, die Erkenntnis des wahrhaft Guten und Schlechten liefere, wird untersucht: Welche Leidenschaften sind gut, welche sind schlecht? Und damit tritt nun ein ganz anderer Gesichtspunkt auf. Der, welcher bisher maßgebend war: Die Leidenschaften sind schlecht, die aus der ersten Erkenntnisart entspringen, die gut, welche aus der zweiten — aus der freilich eigentlich gar keine entspringen — und dritten folgen, wird verlassen, und statt dessen werden, ohne Rücksicht auf die Art der Erkenntnis, die äußeren Gegenstände als Maßstab der Beurteilung angenommen. Man muß sich diesen Umschwung ganz klar vor Augen stellen. Bisher ist Spinoza rein vom subjektiven Standpunkte ausgegangen. Ohne Rücksicht auf das Ding, auf welches die Erkenntnis und die Leidenschaft sich richtet, war die Unklarheit oder Klarheit der Maßstab, nach dem der Wert der Erkenntnis und ihrer Folge sich richtet. Jede Wirkung einer verworrenen Erkenntnis muß notwendig schlecht sein, jede Wirkung einer klaren Erkenntnis gut. Dieser Gesichtspunkt aber erweist sich als nicht durchführbar. Denn es zeigt sich einmal, daß Wirkungen einer verworrenen Erkenntnis doch gut sein können, so die Liebe zu den Dingen, welche die Eltern uns als gut bezeichnet haben; und um-

gekehrt kann die Wirkung einer klaren Erkenntnis, wenn diese sich auf vergängliche Dinge richtet, nicht gut sein. Die Art und der Grad der Erkenntnis genügt nicht, um die Unterschiede der Wirkungen zu erklären: die Gegenstände, die erkannt werden, und auf die sich die Wirkungen der Erkenntnisarten beziehen, sind der Hauptgrund der Verschiedenheit derselben. Die Erörterung über die verschiedenen Werte der Liebe sind die nächste Veranlassung zu dieser Umgestaltung.*) Zunächst wird die Liebe, also die Wirkung der Erkenntnis, in ihrem Wert oder Unwert abhängig gemacht vom Objekt. Es wird nur noch einmal beiläufig erwähnt, daß durch die zweite Erkenntnisart die Erkenntnis von Gut und Schlecht gewonnen werde. Die Frage: Was ist „Gut" und was ist „Schlecht"? tritt vollständig in den Vordergrund des Interesses. Schlecht ist nun eine Liebe, die sich auf vergängliche Gegenstände richtet, gut eine solche, die sich auf die ewigen Dinge bezieht. Demnach hängt es jetzt ganz von dem Gegenstande ab, auf den sich die Liebe bezieht, nicht mehr von der Erkenntnis, ob die Liebe gut oder schlecht ist. Dieser Gesichtspunkt nun, der die Wirksamkeit des Intellekts zurücktreten läßt, treibt noch weiter. Nicht nur die Wirkungen, sondern die Unterschiede der Erkenntnis selbst werden jetzt an den Gegenständen gemessen. Angedeutet wird dies schon in Kap. IV (10), woselbst es heißt, daß auch die wahre Erkenntnis nach den Gegenständen, die ihr vorkommen, verschieden sei, so daß, wie viel besser der Gegenstand sei, mit welchem sie sich vereinige, soviel besser auch die Erkenntnis; und deshalb sei der der vollkommenste Mensch, der mit Gott vereinigt sei. Was hier von der höchsten Erkenntnisart gesagt wird, gilt alsbald von allen, so daß schließlich, wie wir sehen werden, nicht mehr die Erkenntniskraft des menschlichen Geistes, sondern die Objekte den Ausschlag geben für die Vollkommenheit der Erkenntnis.**)

Die Erkenntnis der vergänglichen Dinge wird nun eben die verworrene Erkenntnis sein, die des höchsten Wesens die dritte.

*) II Kap. V. Die Liebe erscheint überhaupt als der wichtigste Punkt in den Leidenschaften. Ich gehe auf die einzelnen Leidenschaften nicht näher ein.

**) Deutlich zeigt diese veränderte Auffassung schon das V. Kapitel, in welchem die verschiedenen Arten der Liebe erörtert werden.

Die frühere Betrachtung ist damit geradezu auf den Kopf gestellt, der subjektive Gesichtspunkt wird ersetzt durch einen völlig objektiven.

Ich will nun versuchen, diesen veränderten Standpunkt der Betrachtung zusammenhängend darzustellen. Dabei werde ich aber eine andere Reihenfolge einschlagen, als die, welche Spinoza befolgt hat.

Wenn es das Objekt ist, welches über den Wert oder Unwert der Erkenntnis entscheidet, wenn es von ihm abhängt, ob unsere Erkenntnis wahr oder falsch, klar oder verworren ist, nicht von der Erkenntnis selbst, so spielt diese letztere überhaupt keine große Rolle mehr; sie referirt nur noch, was die Dinge ihr sagen, durchaus wird sie bestimmt durch das Objekt. Die ganze Betrachtung spitzt sich zu dem Satze zu: „das Verstehen ist ein reines Leiden, d. h. unsere Seele wird in der Art verändert, daß sie andere Weisen des Denkens bekommt, als sie vordem hatte.“*) Diese Ansicht bildet nun die Grundlage dieses ganzen Standpunktes der Betrachtung, ich mache sie daher zum Ausgangspunkt der Darstellung desselben. Diesem Standpunkt gemäß müssen die Erkenntnisarten einen ganz veränderten Charakter annehmen. Je vollkommnere Dinge sich uns offenbaren, um so vollkommener ist unsere Erkenntnis. Wie aber stellt sich dazu die zweite Erkenntnisart? Was offenbart sich in uns, wenn wir durch sie etwas erkennen? Die zweite Erkenntnisart läßt sich offenbar nicht recht dem veränderten Standpunkt anpassen. Sie hat ja eben das Eigentümliche, daß sie nicht die Dinge selbst zeigt, wie sie sind, sondern nur mit allgemeinen Begriffen operirt. Diese selbst aber werden jetzt eigentlich unmöglich, wenn die zweite Erkenntnisart die Wirkung irgend eines Objektes sein soll. Dennoch soll dies der Fall sein. Die vergänglichen Dinge bewirken die erste, die „ewigen Weisen“ die zweite, Gott die dritte Erkenntnisart. Oder umgekehrt: Die Erkenntnis der ersten Art ist die, welche sich nur auf die vergänglichen Dinge erstreckt, die der zweiten Art die, welche sich auf die

*) II Kap. XV (5).

allgemeinen Weisen, die der dritten die, welche sich auf die unendliche Substanz, Gott selbst, bezieht.*)

Nun bleibt zu erklären, weshalb denn die Erkenntnis, die sich auf die vergänglichen Dinge bezieht, notwendig verworren, die, welche sich auf die ewigen Dinge bezieht, aber notwendig klar sein muß. Zwei Punkte sind es, die hierüber Aufschluß gewähren: die Erörterung über Wahrheit und Falschheit, und der Unterschied zwischen den vergänglichen und den ewigen Dingen.

Die Wahrheit, sagt Spinoza, ist eine Bejahung oder Verneinung über eine Sache, die mit derselben Sache übereinkommt. Die Falschheit ist eine Bejahung oder Verneinung über eine Sache, die mit der Sache nicht übereinkommt. Das Kennzeichen der Wahrheit ist die Evidenz: die allerklarsten Dinge geben sich selbst und die Falschheit zu erkennen.**) Sehen wir hier noch ab von anderen Schwierigkeiten und fragen wir uns nur: Woran liegt es, ob eine Bejahung oder Verneinung mit der Sache übereinkommt oder nicht? Hier muß man sich nun erinnern, daß alles Verstehen ja ein reines Leiden ist, und daß die Sache selbst es ist, die etwas von sich in uns bejaht oder verneint. Am Gegenstande, am Objekt muß es mithin liegen, ob unsere Erkenntnis wahr oder falsch ist. Irrtum, so erklärt nun Spinoza, ist nicht etwas Positives, sondern ein Mangel, ein bloßes Weniger an Erkenntnis. Wenn der ganze Gegenstand auf uns wirkt, so haben wir eine klare Erkenntnis von ihm, wirkt nur ein Teil von ihm, nur eine Seite desselben auf uns, so ist unsere Erkenntnis eine verworrene. „Wenn nun Jemand dadurch, daß der ganze Gegenstand auf ihn gewirkt hat, dem gemäß eine Gestalt oder Weise des Denkens bekommt, so ist klar, daß der ein ganz anderes Gefühl von der Gestalt oder Beschaffenheit jenes Gegenstandes erhält, als ein Anderer, der nicht so viele Ursachen gehabt hat, und so in seiner Bejahung oder Verneinung durch eine andere und leichtere Wirkung bewogen wird, indem er durch wenigere oder mindere Affektion von ihm

*) Die Einteilung befindet sich II Kap. V, (8), (9).
**) II Kap. XV.

denselben gewahr wurde."*) Ähnlich heißt es an einer anderen Stelle: „Wir haben gesagt, daß der Gegenstand die Ursache ist von dem, was über ihn bejaht oder verneint wird, es sei denn wahr oder falsch; indem die Falschheit daraus entsteht, daß wir, indem wir von dem Gegenstand bloß Etwas oder einen Teil gewahr werden, uns einbilden, daß der Gegenstand (obschon wir sehr wenig von demselben gewahr werden) Solches dennoch als Ganzes von sich bejaht oder verneint."**) Wie es sich nun freilich mit dem Satze, daß das Verstehen ein reines Leiden ist, verträgt, daß wir uns einbilden können, der Teil sei das Ganze, wodurch wir uns doch offenbar thätig erweisen und dem Eindruck, den der Gegenstand auf uns macht, etwas hinzufügen, das hat Spinoza weder hier noch überhaupt je erklärt.***) Nicht diese Frage wollen wir jetzt erörtern, sondern untersuchen, in welcher Weise diese Unterscheidung von Wahr und Falsch mit den Unterschieden in den Gegenständen zusammenhänge. Denn noch schwebt ja unsere Frage: Warum ist die Erkenntnis, die sich auf die vergänglichen Dinge bezieht, notwendig verworren, die, welche sich auf die ewigen Dinge bezieht, aber notwendig klar? Wir können sie jetzt dahin präzisiren: Warum erkennen wir die vergänglichen Dinge nur zum Teil, warum wirken diese nur teilweise auf uns, die ewigen Dinge aber vollständig?

Hier nun knüpfe ich an das schon wiederholt besprochene Verhältnis von Essenz und Existenz bei den verschiedenen Dingen an. Gott, die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, existirt aus der Notwendigkeit seiner Natur; seine Essenz schließt seine Existenz ein. Die Essenzen der vergänglichen Dinge sind auch ewig, aber sie schließen die Existenz nicht ein. Das existenzielle Sein der vergänglichen Dinge deckt sich nicht mit ihrem essenziellen Sein; eben deshalb sind sie vergänglich. In ewig wechselnden, wandelbaren Zuständen vermag das vergängliche Ding sein wahres, ewiges Wesen nur unklar, unzureichend und unvollkommen zum

*) T. II Kap. XV (5).
**) II Kap. XVI (7).
***) Vgl. auch Sigwart in s. Schrift 1866 pag. 66.

Ausdruck zu bringen. Gottes Existenz dagegen ist der adäquate Ausdruck seines Wesens. Daher begreift es sich, wie die vergänglichen Dinge immer nur unvollkommen auf uns wirken. Besteht ihr existenzielles Sein nur in wechselnden Zuständen, die nur unvollkommen das wahre Wesen derselben zum Ausdruck bringen, so erhellt, daß, solange nur diese vergänglichen, wechselnden Zustände auf uns wirken, wir nie das ganze, das wahre Wesen derselben erkennen, sondern immer nur einen Zustand, eine Besonderheit von ihnen, einen Bruchteil ihres wahren Wesens.*) Indem wir nun diese Zustände für das wahre Wesen der Dinge halten, haben wir eine verworrene Erkenntnis: wir irren. Gott dagegen, wenn der auf uns wirkt, kann nicht nach veränderlichen Zuständen auf uns wirken, sondern nur seinem wahren Wesen nach, also ganz. Ihn erkennen wir, wenn wir ihn überhaupt erkennen, d. h. wenn er sich uns offenbart, auch völlig adäquat.

Nun ist es also klar, daß eben die Erkenntnisart, welche sich auf die vergänglichen Dinge richtet, die verworrene, die dagegen, welche sich auf das ewige Wesen Gottes richtet, notwendig klar und vollkommen sein muß. Unklar bleibt auch hier indeß die Stellung der zweiten Erkenntnisart. Sie richtet sich auf die allgemeinen Wesen, die unmittelbar von Gott abhängen und ewig und unveränderlich sind, wenn auch nicht aus eigener Kraft. Bei ihnen involvirt die Essenz auch nicht die Existenz, beide sind aber — durch die Gnade Gottes gewissermaßen — in Übereinstimmung mit einander. Wenn sie sich uns offenbaren, so haben wir mithin eine klare Erkenntnis von ihrem wahren Wesen. Nun heißt es weiterhin: weil ihre Natur derartig sei, daß sie unmittelbar von Gott abhingen, so könnten sie auch von uns nicht begriffen werden,

*) Unrichtig ist es, mit Erdmann (Vermischte Aufsätze 1846 pag. 132) die endlichen Modi überhaupt nur für die falsche Auffassungsweise der Imagination zu halten. Die vergänglichen Modi existiren wirklich; die Imagination irrt aber darin, daß sie die vergänglichen Zustände für das wahre Wesen der Dinge hält. Erdmann selbst hat übrigens seine Ansicht, wie aus pag. 54 seines Grundrisses d. Gesch. d. Phil. 2. Aufl. 1878 Bd. II hervorgeht, modifizirt.

ohne daß wir zugleich einen Begriff von Gott haben.*) Denn sie werden, als von Gott abhängend, auch durch ihn begriffen. Das heißt nun aber nichts Anderes, als: um die zweite Erkenntnisart haben zu können, muß man schon die dritte besitzen. Wir stehen hier vor einem Widerspruch, der in der einen oder anderen Form immer wieder auftritt. Die Modi sind Accidenzen der Substanz; demnach müssen sie durch jene begriffen werden. Ist dies der Fall, so ist nicht einzusehen, wie wir dann, wenn wir die unendliche Substanz noch nicht erkannt haben, jemals von der vergänglichen, unzureichenden Erkenntnis uns zu der vollkommenen erheben können.

Die schiefe Stellung der zweiten Erkenntnisart wird noch klarer, wenn wir nun auf die Frage eingehen: Wie kommen wir zur Erkenntnis des höchsten Wesens?

Allgemein läßt sich sagen: So lange nur die vergängliche, existenzielle Seite der endlichen Dinge auf uns wirkt, so lange haben wir nur eine verworrene Erkenntnis; den wechselvollen Zuständen entsprechen wechselvolle, veränderliche Erkenntnisse. Wechselvoll und veränderlich wird auch die Liebe sein, die aus solcher Erkenntnis folgt. Wirkt dagegen Gott selbst auf uns, so haben wir eine klare Erkenntnis, und aus der klaren Erkenntnis Gottes folgt dann auch die klare Erkenntnis des ewigen Wesens aller endlichen Dinge. „Wenn wir unseren Verstand recht gebrauchen in der Erkenntnis der Dinge, so müssen wir diese in ihren Ursachen erkennen; und weil Gott die erste Ursache aller Dinge ist, so geht, gemäß der Natur der Dinge, die Erkenntnis Gottes der Erkenntnis aller anderen Dinge voran, weil die Erkenntnis aller anderen Dinge aus der Erkenntnis der ersten Ursache folgen muß.“**)

Es kommt daher Alles darauf an, einen Weg zu finden, wie wir zur Erkenntnis Gottes gelangen können. In Bezug hierauf ist es nun von Wichtigkeit, daß wir, wie ja auch schon im ersten Hauptstück ausgeführt war, keinen freien Willen haben. Der Wille,

*) II Kap. V (9).

**) II Kap. V (11). In der holländischen Ausgabe heißt es (Supplem. 1862 p. 123): „Zoo staat dan, volgens de natuur der zaaken, de Kennisse Gods voor de Kennisse van alle andere dingen.“

ſo erklärt Spinoza auch hier*) wie früher in den „cog. met.“**), iſt das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen. Er iſt nichts von dem Eindruck, den das Objekt in uns hervorbringt, Verſchiedenes: die Erkenntnis iſt das Urteil, und alles Wollen iſt Urteilen. Es giebt überhaupt kein Wollen als etwas Beſonderes, ſo wenig wie es einen „Verſtand“ giebt; es giebt nur einzelne Urteile, die zugleich volitiones ſind.***) Wäre der Wille noch etwas außer der Erkenntnis, ſo wäre er als Modus nicht frei. Denn da das Ding ſelbſt es iſt, das von ſich in uns etwas bejaht oder verneint, ſo hängt es folgerichtig auch von dem Dinge, nicht von uns ab, wie das Urteil, wie der Wille ausfalle. Je nachdem das ganze Ding oder nur ein Bruchteil von ihm etwas von ſich in uns bejaht oder verneint, iſt unſer Wille vollkommen oder unvollkommen. Das, was man für gewöhnlich Wille nennt, iſt die Begierde, d. h. das Streben, welches auf das Urteil folgt. Auch die Begierde reſp. die einzelnen Begierden — denn eine „Begierde“ giebt es auch nicht — ſind nicht frei, ſondern hängen von dem Urteil und dadurch von dem Dinge ab; je vollkommener das Ding, um ſo beſſer die Begierde. Iſt das Ding Gott, ſo muß die Begierde nach ihm am ſtärkſten ſein.

Der Zuſatz 1 zu Kap. XVI ſcheint mir zum Teil eine Schwierigkeit hinwegräumen zu ſollen, die aus dem Verhältnis von Liebe und Begierde entſpringt. Die Liebe hat Spinoza definirt†) als Genuß, der aus der Vereinigung mit der Sache entſteht. Die Begierde iſt nun das Streben, die Sehnſucht nach Vereinigung mit der Sache.

---

*) II Kap. XVI.

**) cog. met. II Kap. XII. In Bezug auf die ganze Stelle im Tractat verweiſe ich auf Sigwart's erſchöpfende Darlegung „Erläut. u. Parallelſt.“ i. ſ. Überſ. pag. 203.

***) Zuſ. 2 pag. 102. Der Zuſatz richtet ſich gerade gegen die in den „cog. met.“ angenommene, nicht Carteſianiſche Vorausſetzung, daß die Seele in ihren Urteilen, für ſich betrachtet, frei ſei; die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen liege in der Seele; da ſie dieſe Fähigkeit habe, ſei ſie frei. Hiergegen polemiſirt der Zuſatz: Nicht die Seele, das Ding beſtimmt das Urteil.

†) II Kap. V (1).

Nun folgt weiter aus der Erkenntnis einer Sache, ſobald ſich dieſe als gut bejaht, die Liebe zu der Sache.

„Die Liebe entſteht alſo aus der Vorſtellung und Erkenntnis, die wir von der Sache haben; und je nachdem die Sache ſich größer und herrlicher zeigt, demnach iſt auch die Liebe größer und herrlicher in uns.“ *)

Andererſeits folgt auch die Begierde aus dem Urteil. Nimmt man noch hinzu, daß das Ding eben in uns etwas von ſich bejaht oder verneint, ſo weiß man nicht, was die Begierde eigentlich noch für eine Rolle ſpielen ſoll. Das Wirken des Dinges in uns, welches doch im Grunde ſchon eine Vereinigung des Dinges mit uns iſt, bewirkt ſofort die Liebe, d. h. den Genuß desſelben. Was braucht man ſich alſo erſt nach einer Sache zu ſehnen, die man ſchon hat?

Aber die zweite Erkenntnisart — und hier bricht ihre urſprüngliche, beziehende Thätigkeit wieder hindurch — entſteht nicht dadurch, daß das Ding unmittelbar in uns wirkt; ſie iſt abſtrakt und zeigt nur die Dinge, wie ſie außer uns ſind. Sie kann daher nicht Liebe, Genuß der Sache hervorbringen, ſondern nur Sehnſucht nach derſelben. Hiernach ſind nun alſo die Wirkungen der drei Erkenntnisarten die folgenden.

Das Urteil oder der Wille, den die vergänglichen Dinge in uns hervorbringen, erweckt Liebe (Haß) zu denſelben. Das Urteil (oder der Wille; Wille kann indeß hier nur uneigentlich geſagt werden, da hier nicht das Ding ſelbſt in uns wirkt. Der Zuſatz ſagt daher: „Der Wille iſt verſchieden vom wahren Glauben“), das durch abſtraktes Denken produzirt wird, erzeugt keine Liebe, ſondern nur die guten Begehrungen.**) Das Urteil oder der Wille, welcher das unendliche Weſen ſelbſt in uns hervorbringt, erzeugt Liebe zu ihm.

Damit iſt nun auch zugleich das Schema angegeben, welches maßgebend iſt für die Beantwortung der Frage: Wie kommt der Menſch zur Erkenntnis des höchſten Weſens?

*) ibid. (3).

**) Wie der Zuſatz ganz deutlich ſagt.

Unsere Erkenntnis, und so auch unsere Liebe, hängt ab von den Dingen; so lange die endlichen Dinge auf uns wirken, ist unsere Erkenntnis und unsere Liebe schlecht. Es fragt sich demnach zunächst: Wie können wir uns von dieser verderblichen Liebe freimachen? „Auf zweierlei Weise haben wir Macht, uns der Liebe zu entschlagen: entweder durch Erkenntnis einer besseren Sache, oder durch die Erfahrung, daß die geliebte Sache, die von uns für etwas Großes gehalten war, viel Unheil, Widerwärtigkeit (und Nachwehen) mit sich bringt.“*) Also entweder muß sich die für gut gehaltene Sache als schlecht erweisen, oder wir müssen eine andere, bessere kennen lernen. Dies hängt aber nicht von uns ab, sondern von den Dingen, d. h. vom Zufall oder von der Fügung Gottes. Wir selbst haben gar keine Macht, uns der Wirksamkeit der vergänglichen Dinge zu entziehen. Derselbe Gedanke findet sich auch noch an einer anderen Stelle ausgeführt. Ein Kind, dem ein angenehm klingendes Glöckchen vorgehalten wird, wird sich zu ihm hingezogen fühlen, solange bis es etwas Anderes erfährt, das ihm besser gefällt. „Was mag es denn eigentlich sein, das es von diesen Gelüsten abbringen könnte? Fürwahr nichts Anderes, als daß es durch die Ordnung und den Lauf der Natur von etwas affizirt wird, was ihm angenehmer als das erste ist.“**)

Wenn es nun ein mißgünstiges Schicksal fügt, daß immer nur vergängliche, uns gar nicht zuträgliche Dinge auf uns wirken, so gilt mithin für uns das „lasciate ogni speranza!“ Dante's; fügt es aber ein gütiges Geschick, daß große, erhabene Dinge, ja die ewige Gottheit selbst auf uns wirkt, so brauchen wir uns keine Mühe erst zu geben, und die Zwischenstufe der zweiten, abstrakten Erkenntnisart, welche die guten Begehrungen hervorruft, erweist sich als eine im Grunde unnötige Quälerei.

Man kann hier nun versuchen, die zweite Erkenntnisart insofern als wirksam einzuführen, als sie es ist, die aus der Vergleichung der verschiedenen Grade von Vollkommenheit, die sie in

*) II Kap. V (4).
**) II Kap. XVII (4) sub fin. vgl. auch Kap. XXI Zus. 1.

dem bunten Wechſel der Dinge, die auf uns wirken, nacheinander in ihnen gewahr wird, den Schluß zieht: es müſſe etwas abſolut Vollkommenes geben. Jemehr Dinge dann auf uns wirken, um ſo mehr Material zur Vergleichung würde ſich vorfinden, um ſo beſſer begründet der daraus gezogene Schluß ſein.*) Allein einmal würde dieſe Art der Erkenntnis trotz Allem immer eine vaga experientia ſein; um ihr völlige Sicherheit zu geben, müßte die Seele ſchon alle Dinge erkannt haben, d. h. ſie müßte Gott erkannt haben, um daraus ſchon zu wiſſen, die Vereinigung mit ihm ſei das höchſte Ziel des Menſchen, und was ihm dazu verhelfe, was nicht. Dann auch ſtimmt dieſe Funktion der zweiten Erkenntnisart ſchlecht mit ihrer anderen, daß ſie die allgemeinen Weiſen — die ſpäteren notiones communes — erkennen, ſowie dazu, daß alles Verſtehen ein reines Leiden ſein ſoll. Hier wäre ja wieder eine bedeutende Selbſtthätigkeit vorhanden. Schließlich aber nützt die ganze Erkenntnis nichts. Auch wenn wir nun dieſen Schluß gezogen haben und alle guten und beſten Begehrungen in uns entſtanden ſind, ſo können wir damit doch nichts anderes ausrichten, als allenfalls die Leidenſchaften, die durch Hörenſagen in uns entſtehen, dadurch bändigen.**) Die Liebe zu den vergänglichen Dingen aber, die aus der direkten Wirkung derſelben in uns entſteht, vermag dieſe abſtrakte Erkenntnis nicht zu bannen; die, unmittelbare Erfahrung iſt ſtärker, als der klügelnde Verſtand. „Denn das Vermögen, welches uns die Sache ſelbſt giebt, iſt allezeit größer, als dasjenige, welches wir aus den Folgerungen aus

*) II Kap. XV (6) ſagt Spinoza: „Und ſo auch, weil diejenigen Weiſen des Denkens, welche mit der Sache (ganz) übereinkommen, mehr Urſachen gehabt haben, haben ſie mehr Beſtändigkeit und Weſenheit in ſich", ein Gedanke, der im fünften Buche der Ethik wieder auftaucht. Die ganze Stelle könnte eine Antwort ſein auf Sigwart's Bemerkung (in ſ. Schrift 1866 pag. 68), Spinoza habe nie verſucht zu zeigen, wie die allgemeinen Begriffe aus Wirkungen von Objekten entſtehen könnten. Freilich entſtehen ſie auch hier nicht direkt durch das Objekt. In Bezug darauf, daß die zweite Erkenntnisart die Erkenntnis Gottes ſchon vorausſetzt, wenn ſie ihre Aufgabe erfüllen ſoll, vgl. Sigw. pag. 71.

**) Wie dies Erkennen durch Hörenſagen möglich iſt, wenn das Objekt die Erkenntnis bewirkt, hat Spinoza auch nicht erklärt.

einer zweiten Sache bekommen."*) Die Bedeutung der zweiten Erkenntnisart wird dadurch höchst zweifelhaft.

Wir sind also absolut nicht im Stande, die Dinge voll und ganz zu erkennen, ihr wahres Wesen einzusehen; wir sind folglich auch nicht im Stande, unsere eigene vergängliche Existenz mit unserer ewigen Essenz in Übereinstimmung zu bringen. Gott selbst muß sich uns offenbaren, um dies möglich zu machen. Alsdann, da er nur ganz, seinem vollen Wesen nach auf uns wirken kann, haben wir aber auch mit einem Schlage Alles, was wir wünschen. Wir erkennen und lieben Gott alsdann; durch ihn erkennen wir dann auch das wahre Wesen aller Dinge, die alle in ihm enthalten sind, alle aus seinem ewigen Wesen folgen. Auch unser eigenes wahres Wesen erkennen wir dann, und dadurch ist dann eben die Harmonie zwischen Essenz und Existenz hergestellt. Daß es die Gnade Gottes schließlich ist, die uns zur Seligkeit führt, daß es nur von ihm abhängt, ob er sich uns offenbaren wolle oder nicht, geht aus einer Stelle im zweiundzwanzigsten Kapitel des zweiten Teiles hervor, welche lautet: „Daß diese vierte (dritte) Art von Erkenntnis, welche die Erkenntnis Gottes ist, nicht durch Folgerung aus etwas Anderem, sondern unmittelbar ist, erhellt aus demjenigen, was wir zuvor gesehen haben, nämlich daß Er die Ursache aller Erkenntnis ist, welche allein durch sich selbst und durch keine andere Ursache erkannt wird; und daneben auch daraus, daß wir von Natur so mit ihm vereinigt sind, daß wir ohne ihn nicht bestehen noch begriffen werden können; und darum dann, weil zwischen Gott und uns eine so enge Vereinigung ist, erhellt dann, daß wir ihn nur unmittelbar erkennen können."**) Ähnlich und noch entschiedener lautet eine andere Stelle: „So sehen wir denn, daß der Mensch als ein Teil der ganzen Natur, von welcher er abhängt, und von welcher er auch regiert wird, aus sich selbst zu seinem Heil und zu seiner Glückseligkeit nichts thun kann."***) Wenn wir uns der Bemerkung Spinoza's, daß die allerklarsten Dinge

*) II Kap. XXI (3). Vgl. Zus. 1.
**) II Kap. XXI (3).
***) II Kap. XVIII (1).

sich selbst und die Falschheit offenbaren, erinnern, so können wir auch so sagen: Vollständig gewiß, die Wahrheit zu besitzen, können wir erst dann sein, wenn wir die Erkenntnis Gottes schon haben; bis dahin ist dies Kriterium unsicher.

Wenn somit feststeht, daß die Erkenntnis Gottes und der übrigen Dinge ihrem wahren Wesen nach, erst durch die dritte Erkenntnisart, d. h. durch Offenbarung Gottes an uns erfolgt, so ist es ein Widerspruch, wenn Spinoza im achtzehnten Kapitel des zweiten Teiles die zweite Erkenntnisart als Ursache einer ganzen Anzahl von Wirkungen hinstellt, die im Grunde erst aus der dritten folgen. Selbst daß die zweite Erkenntnisart erkennen könne, was wahrhaft gut und schlecht sei, wird nach den voraufgegangenen Erörterungen zweifelhaft. Dieses Schwanken in Bezug auf die zweite Erkenntnisart scheint auch dem Eingeständnis zu Grunde zu liegen, das sich im zweiundzwanzigsten Kapitel findet: wir brauchen Gott nicht so, wie er ist, oder adäquat, sondern nur einigermaßen zu kennen, um mit ihm vereinigt zu sein.*) Die zweite Erkenntnisart bleibt unbestimmt und schwankend.**)

Der Versuch, einen Weg zu zeigen, auf dem man zur Vollkommenheit gelangen könne, ist also vollständig gescheitert. Das Schicksal bestimmt dem Menschen sein Loos; erweist es sich ihm gnädig, so ist freilich der Mensch im Genuß aller der Vollkommenheiten, die im Abschnitt „von des Menschen Glückseligkeit" geschildert werden, andernfalls kann er nie dahin gelangen.

Von diesen Versuchen für jetzt absehend, möchte ich nun auf eine andere Betrachtung und Untersuchung eingehen, die durch die letzten Untersuchungen nahe gelegt ist. Ich bemerkte schon in den einleitenden Worten zum zweiten Teil des Traktates, daß Spinoza in seinen ethisch-erkenntnistheoretischen Bestimmungen zunächst vollständig vom subjektiven Standpunkte aus operire, und erst später den Anschluß an die Metaphysik zu gewinnen suche.***)

---

*) II Kap. XXII (2).

**) Vgl. Sigwart's ausführliche Untersuchung i. s. Schrift 1866 p. 70 bis 76. — II Kap. XIX u. f.

***) Vgl. oben pag. 176.

Es fragt sich, ob dies wird möglich sein, ob nicht dies von der Metaphysik unabhängige Operiren zu Konsequenzen geführt hat, die den Anschluß an die Metaphysik mindestens sehr erschweren, indem sie eine anders geartete Psychologie voraussetzen, als die, welche aus der Metaphysik sich ergiebt.

Das ist nun allerdings der Fall. Nachdem das Operiren auf der subjektiven Grundlage der vier Erkenntnisarten nicht zum Ziele geführt hatte, war, wie wir sahen, das Objekt als maßgebend an deren Stelle getreten und die Erkenntnis direkt vom Objekt abhängig gemacht. Die Dinge, d. h. die körperlichen Dinge, denn um die handelt es sich doch thatsächlich, produziren die Erkenntnis; der Geist ist eine völlige tabula rasa, ja im Grunde noch weniger. Der Verstand ist ja nichts weiter, als eine Summe von Ideen; sind diese nun Wirkungen der Objekte, so ist der Geist selbst wenigstens nahe daran, zu einer Wirkung der realen Objekte zu werden. Stimmt dies nun mit den Konsequenzen der Metaphysik? Diese Frage wird jetzt nahe gelegt, da in den letzten Untersuchungen, in denen es sich darum handelte, daß und wie der Mensch, dessen Essenz die Existenz nicht einschließt, aus der Unbeständigkeit seines vergänglichen Daseins zu einer „festen Wesenheit" gelangen solle und könne, da in diesen Untersuchungen doch die Stellung des menschlichen Geistes in der Wirklichkeit von maßgebendem Einfluß sein muß. Diese Frage muß aber verneinend beantwortet werden.

Die Metaphysik hatte die Attribute als gleichberechtigt, neben und unabhängig von einander in der unendlichen Substanz existirend und ihr Wesen bildend, erscheinen lassen. Keine Substanz, folglich auch kein Attribut kann das andere hervorbringen. Damit verträgt sich die totale Abhängigkeit der Modi des einen Attributes — Denken — von denen des anderen — Ausdehnung —, die hier in der Psychologie jetzt aufgestellt ist, durchaus nicht. Es konnte nicht ausbleiben, daß jetzt, da Spinoza durch die eben erwähnten Betrachtungen auf den Zusammenhang seiner erkenntnistheoretischen Untersuchungen mit der Metaphysik hingewiesen wurde, ihm auch die Differenz zwischen beiden auffallen mußte. Sollte eine Vereinigung beider herbeigeführt werden, so mußte entweder die

Metaphysik fallen, — diese Möglichkeit kam indeß eigentlich gar nicht in Betracht — oder die Psychologie mußte verändert und der Metaphysik angepaßt werden, woraus sich dann auch eine Änderung der erkenntnistheoretischen Bestimmungen ergeben mußte.

Das Letztere geschieht nun, und wir haben in den letzten Kapiteln des Traktates deutlich eine psychologisch-erkenntnistheoretische Entwicklung, die mit der vorhin besprochenen durchaus nicht kongruent ist, sondern eine ganz andere Grundlage hat. Die Tendenz des neuen Standpunktes, den mit der Gleichberechtigung der Attribute nicht vereinbaren übermächtigen Einfluß des Objekts abzuschwächen, führt schließlich zu der Lehre, deren Vorbedingung die eigentümliche, im ersten Teil des tract. brev. näher geschilderte, Stellung des Denkattributes ist: nicht *aus* dem Körper entspringt der Geist und seine Ideen, sondern nur *auf Veranlassung desselben*. Sobald nämlich die Ausdehnung aus sich heraus einen bestimmten Körper erzeugt, so sieht sich *alsdann* auch das Denkattribut veranlaßt, aus sich heraus eine demselben entsprechende Idee zu erzeugen. Die *schaffende* produzirende Kraft ist das Attribut des Denkens, aber die *Bedingung* der Erzeugung des Geistes ist der Körper, den das Attribut der Ausdehnung schafft.

Nicht sofort tritt dieser Standpunkt auf, sondern er wird erst allmählich als Konsequenz aus der Beziehung, in welche jetzt die ethisch-erkenntnistheoretische Untersuchung zur Metaphysik tritt, gewonnen.

Da die letzten Erörterungen die Frage nach der Stellung des Menschen in der Welt nahegelegt haben, so wird es für Spinoza jetzt von großer Bedeutung, daß der Mensch doch aus Geist und Körper besteht. Es ist daher wichtig, die Natur beider und ihr Verhältnis zu einander kennen zu lernen. Die Natur des Körpers wird nun von Spinoza aus den metaphysischen Bestimmungen, wie sie im ersten Teile des Traktats entwickelt sind, abgeleitet.

Was ist der Körper? Der Körper ist ein Modus der Ausdehnung; die Ausdehnung aber ist ein wirkliches Attribut Gottes. Daraus folgt dann, daß, da die Natur unendlich ist und es außer ihr kein Wesen mehr giebt, auch alle Wirkungen des Körpers nur

durch die Ausdehnung bewirkt werden können. Wäre das Vermögen zu solchen Wirkungen nicht in der Natur, so wäre es unmöglich, daß sie dann sein könnten. „Und dasselbe, was wir von der Ausdehnung gesagt haben, wollen wir auch von dem Denken und weiterhin von Allem, was da ist, gesagt haben", fügt Spinoza bedeutungsvoll hinzu.*) Noch schärfer drückt die Forderung der Gleichberechtigung der Attribute als Konsequenz der Metaphysik eine andere Stelle aus: „Wenn wir nun die Ausdehnung allein betrachten, so werden wir in derselben nichts anderes gewahr als Bewegung und Ruhe, aus welchen wir alle die Wirkungen, die daraus hervorgehen, finden; und so beschaffen sind diese zwei Weisen in dem Körper, daß keine andere Sache sie verändern kann, als sie selbst; wie z. B., wenn ein Stein liegt, so ist es unmöglich, daß er durch die Kraft des Denkens oder irgend etwas Anderes bewegt werden könnte, wohl aber durch die Bewegung von etwas Anderem, wie wenn ein anderer Körper (der eine größere Bewegung hat, als seine Ruhe ist) ihn in Bewegung bringt. Wie auch ebenso der sich bewegende Stein nicht zur Ruhe kommen kann, außer durch etwas Anderes, das sich weniger bewegt. Woraus folgt, daß keine Weise des Denkens im Körper Bewegung oder Ruhe hervorbringen kann.**) Ich habe die ganze Stelle wiedergegeben, weil aus ihr so recht hervorgeht, wie Spinoza hier, da er, das Wesen des Körpers bestimmend, die Konsequenzen seiner Metaphysik zieht, die volle Unabhängigkeit der Attribute Denken und Ausdehnung postulirt. Bewegungen werden nur erzeugt durch Bewegungen, Gedanken nur durch Gedanken: das ist die natürliche Konsequenz der Metaphysik. Mit ihr steht in scharfem Widerspruch das Resultat, zu dem die ethisch-erkenntnistheoretischen Untersuchungen gekommen waren, die eine Einwirkung der Dinge auf den Geist zugelassen hatten, welche einer Produktion des Geistes aus den materiellen Objekten nahe kam. Spinoza bemerkt diesen Gegensatz und sucht zu ver-

*) II Kap. XIX (6) sub fin.
**) II Kap. XIX (8).

mitteln. Auf den Gedanken aber, den er später gefaßt hat, daß Geist und Körper una eademque res seien, ist er hier durchaus noch nicht gekommen. Er hält durchaus daran fest, daß die Attribute — und daher auch ihre Modi — von einander getrennt neben einander in ihrer Substanz existirten. Er sucht daher so zu vermitteln, daß er eine bedingte Wirkung zwischen beiden Attributen zuläßt. Die völlige Passivität des Geistes wird aufgehoben, so daß der Geist wieder eine gewisse Spontaneität erhält. Andererseits wird die Aktivität des Körpers auf den Geist zwar nicht aufgehoben, aber doch beschränkt. Es wird ein Kompromiß geschlossen zwischen den Ansprüchen der Metaphysik und denen der Erkenntnistheorie. Die Seele kann zwar nicht Bewegung hervorbringen, aber die Richtung der schon bestehenden Bewegung bestimmen; auch diese Thätigkeit ist indeß noch sehr vielen Einschränkungen unterworfen.*) In Bezug auf die Wirkung des Körpers auf die Seele gehen die Ansichten anfangs noch vielfach nebeneinander her; häufig überwiegt doch noch die Vorstellung, daß der Körper die Ursache der Ideen sei, bald aber wird sie durch die andere verdrängt. So heißt es an einer Stelle, die vornehmste Wirkung des Körpers sei, „daß er bewirkt, daß die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnimmt, was durch nichts Anderes verursacht wird, als Bewegung und Ruhe zusammen.“**) Scheint hiernach wieder der Körper als das aufzutreten, von dem die Art der Erkenntnis abhängt, so wird doch durch den sogleich folgenden Satz diese Konsequenz abgewehrt: „So daß, was außer dieser Wahrnehmung noch weiter in der Seele geschieht, durch den Körper nicht verursacht werden kann.“ Jetzt liegt nun die Sache so, daß zwar die Erkenntnis des Körpers durch diesen selbst bewirkt wird, nicht aber, was weiter folgt, nämlich das Urteil, das die Seele sogleich darüber fällt, und die Begehren und Leidenschaften, die davon abhängen. Spinoza ist augenschein-

*) II Kap. XIX, XX. Ich übergehe die Einzelheiten.
**) Kap. XIX (13).

lich bemüht, die Ansicht, welche ja die Konsequenz des früheren — sagen wir kurz: sensualistischen — Standpunktes ist, daß alle unsere guten oder schlechten Leidenschaften nicht von uns, sondern nur vom Objekt abhängen, abzuwehren. Diese Anschauungsweise läuft doch der Unabhängigkeit der Attribute zu sehr zuwider. Daher läßt er das Urteil über Gut und Schlecht vom Geiste abhängen, während die Wahrnehmung vom Körper verursacht wird. Der Geist hat es in seiner Gewalt, über den Wert einer Wahrnehmung zu urteilen und das wahrgenommene Objekt demgemäß zu begehren oder zu meiden. Im Sinne dieser Unterscheidung ist noch eine andere Stelle gehalten: „Aus demjenigen, was wir bisher gesagt haben, ist leicht abzunehmen, welches die vornehmlichsten Ursachen der Leidenschaften sind: denn was den Körper mit seinen Wirkungen der Bewegung und Ruhe anlangt, die können auf die Seele nicht anders wirken, als daß sie sich selbst als Gegenstände derselben bekannt machen, und je nach dem die Anzeichen sind, welche sie derselben vorhalten, seien sie von Gutem oder Schlechtem, danach wird die Seele von ihnen affizirt.“*) Und damit man ja nicht meinen solle, daß der Körper das Urteil hervorbringe, fügt Spinoza hinzu: „Aber das nicht, sofern der Körper ein Körper ist (denn dann wäre der Körper die vornehmste Ursache der Leidenschaften), sondern sofern er ein Objekt (soll heißen: eine Vorstellung, Objekt der Vorstellung) ist, wie alle andere Dinge, die auch dieselbe Wirkung hervorbringen würden, wenn sie sich ebenso der Seele offenbarten.“ Im folgenden Kapitel wird dann dieser Unterschied zwischen der Wahrnehmung und dem Urteil ausdrücklich ausgesprochen. „Hierauf ist zu sagen, daß man einen Unterschied machen muß zwischen der Wahrnehmung der Seele, wenn sie zuerst den Körper gewahr wird, und dem Urteil, das sie sofort darüber bildet, ob er für sie

*) II Kap. XIX (15). Der Zusatz 4, der später sein dürfte, (Sigwart: „Erläuterungen und Parallelstellen“ zu s. Übersetzung pag. 216 (14)) giebt wieder eine physiologische Begründung des Urteils. Das Objekt bewirkt es. Das Ende des Zusatzes sucht diese Ansicht dann wieder zu entkräften.

gut oder schlecht ist" und der Zusatz fügt hinzu: „Das ist zwischen Verstehen (Erkennen) allgemein genommen, und Verstehen mit Rücksicht auf das Gute oder Schlechte der Sache."*)

In der Erwiderung auf die Einwürfe, die man seiner Ansicht über das Verhältnis von Geist und Körper machen könnte — es handelt sich darum, wie es denn zu erklären sei, daß die Traurigkeit durch äußere Mittel, durch Wein ꝛc. vertrieben werden könne, sowie, warum nicht die Seele, da sie doch die Lebensgeister bewegen könne, auch die Körper überhaupt zur Bewegung bringen könne — in der Erwiderung auf diese Einwürfe bleibt sich Spinoza indeß durchaus nicht getreu. Namentlich die Erwiderung auf den zweiten Einwurf ist ganz inkonsequent, sie giebt den Einwurf im Grunde zu. Die Natur ist ein einziges Wesen, von dem alle Eigenschaften ausgesagt werden können. Die denkende Sache ist nur eine einzige in der Natur; sie ist in unendlichen Ideen ausgedrückt, entsprechend den unendlichen Dingen, welche in der Natur sind. Daß nun jede Idee ihren zugehörigen Körper bewegen könne, wird als ganz selbstverständlich hingestellt, während kurz vorher behauptet ist, die Seele könne nur die Richtung der Lebensgeister verändern.**)

Die Schwierigkeiten, die aus der Trennung von Wahrnehmung und Urteil sich ergeben, treiben aber weiter. Es ist nicht einzusehen, wie die Seele, wenn der Körper die Vorstellung seiner ins uns hervorbringt, und es mithin von ihm abhängt, wie wir affizirt werden, dann doch noch ein anderes Urteil sollte fällen können, als das Ding fordert. Sein Gutachten ist ziemlich zweifelhafter Natur. Auch widerstreiten diese, wenngleich abgeschwächten Ansprüche des Körpers noch immer der Forderung der Gleichberechtigung der Attribute. Das Denken ist immer noch ziemlich von dem

*) Daher ist die Ansicht Sigwart's (Schrift 1866 pag. 67), daß bei Spinoza die Perzeption der Objekte und das Urteil völlig in einander fließen, nicht ganz korrekt. Sie paßt wenigstens nicht für den ganzen Traktat. Hier scheidet Spinoza sie förmlich und ausdrücklich, freilich, ohne diese Scheidung zu begründen.

**) Der Gegensatz ist so frappant, daß ich die Stelle (XX (3)—(4)) für später eingeschoben und gleichzeitig mit dem Zus. 3 halten möchte, um so mehr, als im dritten Einwurf wiederum die entgegengesetzte Behauptung auftritt.

Körper abhängig, der Geist ähnelt immer noch einer tabula rasa, in die die Dinge sich einschreiben. Um die Übereinstimmung mit der Metaphysik zu erlangen, müssen die Ansprüche des Attributs der Ausdehnung noch mehr herabgesetzt werden. Nicht einmal die Erkenntnis der Dinge darf durch sie verursacht sein. Hier tritt nun die Betrachtung ein, die ich oben*) als das Schlußwort des Traktates, sein Endresultat in den Bemühungen, die ethisch-erkenntnistheoretische Richtung mit der Metaphysik in Übereinstimmung zu bringen, bezeichnet habe, jene Betrachtung, die die eigentümliche Stellung des Denkattributes zur Grundlage und Voraussetzung hat.

Die Idee, welche die Seele vom Körper hat, wird nicht von diesem produzirt, sondern vom Attribut des Denkens auf Veranlassung des Körpers erzeugt. Die bewirkende, schaffende Kraft ist das Denkattribut, die Bedingung der Körper. Diese Ansicht spricht eine Stelle im zweiundzwanzigsten Kapitel aus: „Und weil der Körper das Allererste ist, was unsere Seele gewahr wird (weil, wie wir gesagt haben, nichts in der Natur sein kann, dessen Idee nicht in der denkenden Sache wäre, welche Idee die Seele dieses Dinges ist), so muß das Ding also notwendig die erste Ursache dieser Idee sein.“**) Der Zusatz aber, der, wenn er Glosse eines Lesers ist, jedenfalls eine sehr richtige Glosse ist, fügt hinzu: „Das heißt: unsere Seele, als Idee des Körpers, hat aus demselben zwar ihr erstes Wesen, doch ist sie davon nur eine Repräsentation im Ganzen sowohl als im Einzelnen in der denkenden Sache.“***) Das soll doch nun nichts Anderes heißen, als: Der Körper ist zwar die Ursache der Idee, aber nicht so, daß er sie wirklich produzirte, sondern sie entsteht im Denken auf Veranlassung des Körpers.

Auf diese Theorie gründet sich nun die Lehre von der Widergeburt und der Unsterblichkeit der Seele. Damit treten auch die ethisch-erkenntnistheoretischen Bestimmungen, die sich auf den Weg beziehen, auf dem wir zum Heile gelangen können, wieder in Kraft;

*) pag. 193.
**) II Kap. XXII (5).
***) ibid. Zus. 2.

indeß in einer durch die veränderte Grundlage veränderten Weise. Wenn früher ganz allgemein gesagt war, die Seele solle sich den Wirkungen der vergänglichen Dinge entziehen und das höchste Wesen auf sich wirken lassen, wodurch sie dann die Unbeständigkeit ihrer vergänglichen Existenz mit der festen Wesenheit, die aus der Harmonie von Essenz und Existenz folgt, vertauschen würde, so wird jetzt in ganz bestimmter, konkreter Weise gesagt: Die Seele soll sich den Einwirkungen ihres Körpers entziehen, und statt mit ihm mit Gott sich vereinigen.

Der Körper ist das Erste, das die Seele gewahr wird; seine Erkenntnis bildet den Inhalt derselben; die Seele kann sich aber von dieser Idee frei machen. Die Ansicht, daß die Seele Idee des Körpers sei, tritt auch hier schon auf, ohne daß sie doch ganz zum Durchbruch gelangte. Im Ganzen wird sie als ein geistiges Wesen betrachtet, in welchem diese Idee erst (wie andere auch) entsteht, und die auch wieder daraus verschwinden kann. Aber die Konsequenz drängt augenscheinlich zur idea corporis.

Die Seele soll nun von dieser Idee ihres Körpers, in der sie keine Ruhe findet, fortgehen zur Erkenntnis Gottes. Wenn sie diese erlangt hat, so verdrängt die Idee des höchsten Wesens die Idee des Körpers vollständig. Damit fallen dann aber auch alle die Wirkungen fort, die aus der Idee des Körpers resultiren: die bösen Leidenschaften, die Liebe zu dem Körper und zu den vergänglichen Dingen. Es kommen dagegen alle die Wirkungen, die aus der Erkenntnis Gottes folgen, zur Geltung, vor allen die Liebe zu Gott, die nichts ist als der Genuß der Vereinigung mit ihm. Ist dieser Zustand erreicht, so ist die Seele vom Körper getrennt, wiedergeboren, selig.*) Im Verlauf dieser schwärmerischen Betrachtung passirt es Spinoza sogar, die Wirkungen, die aus der Erkenntnis Gottes folgen, als so verschieden von denen, die aus dem Körper folgen, hinzustellen, wie Geist und Fleisch — wobei Gott also als ein geistiges Wesen erscheint. So lange die Seele

*) II Kap. XXIII.

mit dem Körper vereinigt ist, ist sie unbeständig, sterblich; ist sie mit Gott vereinigt, so hat sie eine feste Wesenheit, ist beständig, ewig, unsterblich. Wie wir diese Vereinigung erlangen können, hat Spinoza freilich auch hier nicht auseinandergesetzt. Hier wie überall ist es Gott selbst, der sie uns verschaffen muß; wir selbst sind dazu nicht im Stande. Es ist daher nicht richtig, wenn Spinoza, nachdem er noch nachgewiesen hat, daß Gott die Menschen nicht liebe „weil Gott keine Weisen des Denkens, außer denjenigen, welche in den Geschöpfen sind, zugeschrieben werden können"*) — wenn er dann sagt: „Auch haben wir nun schon im Vorangehenden gezeigt, wie und auf welche Weise wir sowohl durch die Vernunft als auch durch die vierte (dritte) Art der Erkenntnis zu unserer Glückseligkeit gelangen, und wie unsere Leidenschaften vernichtet werden müssen."**) Im Folgenden gesteht Spinoza auch im Grunde zu, daß man die Leidenschaften nur bändigen könne, wenn man die klare Erkenntnis, die Tugend, oder, um es besser zu sagen, die Lenkung des Verstandes schon habe.

Ich hebe hier noch hervor, daß in (5) der Grundsatz des suum utile quaerere als natürliche Grundlage der Tugend hingestellt wird, ohne daß doch davon weitere Anwendung gemacht würde.

Spinoza läßt es sich angelegen sein, den Zustand der Seligkeit, in welchen wir durch die höchste Erkenntnis versetzt werden, zu schildern. Wir wissen schon: Unter dem Einfluß des Körpers stehend, ist die Seele wie dieser vergänglich; sie begleitet die wechselnden Zustände, in denen der Körper sein Wesen zum Ausdruck zu bringen sich bemüht, mit ebenso wechselnden Ideen. Von dem Einfluß des Körpers befreit, ist sie auch dem Wechsel nicht mehr unterworfen, sondern drückt voll und ganz ihr ewiges Wesen aus. Sie ist dann eine direkte Wirkung Gottes, nicht mehr

*) Kap. XXIV (2).

**) Kap. XXVI (2). Der Passus „sowohl — auch" fehlt in der Monnikhoff'schen Handschrift B. Und mit Recht: denn wie die Vernunft, die zweite Erkenntnisart, Gott erkennen könne, ist ganz gewiß nicht gezeigt. (Sigwart's Übers. pag. 141).

durch Mittelursachen bestimmt. Sie ist nicht mehr in der Macht der Dinge, sondern wirkt rein aus der Konsequenz ihrer — im Wesen Gottes begründeten — ewigen Natur. Die Dinge sind in ihrer Macht, nicht als wenn sie eine willkürliche Ursache derselben wäre, sondern, so hatte Spinoza schon an einer früheren Stelle erklärt „wenn wir sagen, daß einige Dinge in, andere außer unserer Macht sind, so verstehen wir unter denjenigen, welche in unserer Macht sind, solche, die wir bewirken durch die Ordnung der Natur oder zusammen mit der Natur, von welcher wir ein Teil sind."*) Die Dinge aber, welche nicht in unserer Macht sind, sind solche, die von unserer wahren Wesenheit weit entfernt sind.

Spinoza unterscheidet demnach zwischen dem Wirken, das durch äußere Ursachen bestimmt wird und daher unfrei ist, und demjenigen, welches aus der direkten Wirksamkeit Gottes in uns, d. h. aus unserer eigenen ewigen Natur folgt, und das daher frei ist. An diesen Unterschied knüpft er jetzt wieder an. Ich kann daher nicht finden, daß diese letzten Sätze**), wie Sigwart glaubhaft machen will***), sich nicht in gerader Linie an die früheren Ausführungen anschlössen und einer späteren Epoche angehörten. Ich erblicke vielmehr in der Lehre, daß es die Aufgabe und Bestimmung des Menschen sei, aus einer entfernteren, vergänglichen Wirkung Gottes zu einer direkten, ewigen zu werden, einen dem Spinoza ursprünglich eigenen Grundgedanken, der sich auf das eigentümliche Verhältnis von Essenz und Existenz gründet. So stehen die nachfolgenden Ausführungen sehr wohl im Zusammenhang mit den früheren.

Je mehr Wesen eine Sache hat (d. h. jemehr das ewige Wesen zum Durchbruch gelangt), um so mehr ist sie thätig, denn sie hängt alsdann weniger von anderen Dingen ab. Alles Leiden besteht darin, daß äußere Dinge uns bestimmen, nicht unsere eigene, aus Gott folgende Natur. Was nicht von äußeren Ursachen abhängt, ist auch keiner Veränderung durch sie unterworfen, sondern

*) II Kap. V (8).
**) II Kap. XXVI (7) ff.
***) Prolegg. III, 1 pag. XXXVI.

beständig. Die Wirkungen der inbleibenden Ursache, d. h. die direkten Wirkungen Gottes, sind dieser Art. Gott wird durch keine äußeren Dinge bestimmt; er ist daher frei und unendlich thätig. Unser wahres Wesen (hier der „wahre Verstand" genannt) kann, als von Gott direkt hervorgebracht, auch nicht vergehen; es ist ewig und, in seiner Weise, frei. Je mehr dies wahre Wesen zum Durchbruch gelangt, um so fester und unveränderlicher wird unsere Existenz, um so mehr vermögen wir auf die Dinge zu wirken.*) Wären die Essenzen aller Dinge mit ihrer Existenz in Harmonie, so würden auch alle Wirkungen aller Dinge durchaus harmonisch in einander greifen. Keine Störung des einen durch das andere würde stattfinden, alle in ewiger Ordnung aus dem Wesen Gottes folgen und demgemäß wirken.

In diesen letzten Sätzen tritt wieder so recht der Gegensatz zwischen der metaphysischen Weltanschauung und der ethisch-erkenntnis-theoretischen Richtung, zwischen der Welt des Ewigen und der des Vergänglichen hervor. Diese Idealwelt *lehrt* die Metaphysik, *fordert* die Ethik und die ganz in ihrem Dienst stehende Erkenntnistheorie. Das ganze Resultat dieser letzten Betrachtungen faßt dann Spinoza in dem Satze zusammen: „Aus all diesem Gesagten kann sehr leicht begriffen werden, was die menschliche Freiheit ist, die ich so definire, nämlich daß sie eine feste Wirklichkeit ist, welche unser Verstand durch seine unmittelbare Vereinigung mit Gott erhält, um in sich Ideen und außer sich Wirkungen hervorzubringen, die mit seiner Natur wohl übereinkommen, ohne daß (seine Ideen) noch seine Wirkungen irgend einer äußeren Ursache unterworfen sind, durch welche sie verändert oder verwandelt werden könnten. So erhellt auch zugleich aus dem von uns Gesagten, was die Dinge sind, die in unserer Macht, und keiner äußeren Ursache unterworfen sind; wie wir auch zugleich, und zwar auf andere Weise als

*) Über den Unterschied unserer wahren Essenz und unserer vergänglichen Existenz vgl. auch Jacobi (d. Lehre d. Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn 1789 pag. 30): „Es sind also eigentlich zwei Seelen in uns, eine ewige und eine vergängliche (animalische). Die erstere liefert die klare Erkenntnis, die letztere die verworrene. Die erstere soll die letztere meistern. Vgl. auch Erdmann: Vermischte Aufsätze pag. 168.

zuvor, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben; und endlich welches die Wirkungen sind, die wir höher als alle anderen zu schätzen haben."*) — Hiermit schließt der „tract. brev."

Erinnern wir uns nun, daß diese Lehre von der Widergeburt und Seligkeit errichtet ist auf der Grundlage jener eigentümlichen Ansicht über das Verhältnis der Attribute zu einander, nach der das Attribut des Denkens auf Veranlassung des Körpers die dazu gehörige Seele aus sich heraus erzeugt.**) Die Seele ist *geschaffen* vom Attribut des Denkens, *bedingt* durch den Körper. Diese Bedingtheit kann aber fortfallen, die Seele kann ganz vom Körper, aus dem sie nur „ihr erstes Wesen" hat, getrennt werden. Alsdann ist sie selig. Das hier angenommene Verhältnis der Attribute zu einander entspricht indes immer noch nicht der Metaphysik, welche die *völlige Gleichberechtigung* der Attribute fordert. Auch die *bedingende Veranlassung* zum Schaffen der Seele darf der Körper nicht sein. Der weitere Fortschritt in dieser Beziehung, der schließlich zu der völligen Parallelität sämtlicher Modi sämtlicher Attribute führt, vollzieht sich im Anhang und in den Zusätzen zum zweiten Teil des tractatus brevis.

Der Anhang II. Teil, und die Zusätze.***)

Zunächst beruht schon der Anhang ganz deutlich auf dem Gedanken, der auch im Traktat schon auftrat, aber nicht konsequent durchgeführt ward: die Seele ist die Idee ihres Körpers. Folgende

*) II Kap. XXVI (9).

**) Die Abweichung dieser von der früheren Theorie giebt Spinoza selbst zu: „Wie wir auch zugleich, *und zwar auf andere Weise als zuvor*, die ewige und beständige Dauer unseres Verstandes bewiesen haben" (II Kap. XXVI (9)).

***) Daß diese Zusätze (der Zusatz zur Vorrede des zweiten Teiles des „tract. brev.", Zus. 3 und 4 zu Kap. XX) später sind als selbst der Anhang, hat Sigwart überzeugend nachgewiesen (Prolegg. III. 2 pag. XL—LI, „Erläut. und Parallelst." pag. 186, 187, 218—221, 232.

Stelle ist hierfür bemerkenswert: „Demzufolge kann in dieser Eigenschaft (des Denkens) keine andere Modifikation gegeben werden, welche zum Wesen der Seele eines jeglichen Dinges gehören würde, als allein die Idee, welche notwendig von einem solchen existirenden Dinge in der denkenden Eigenschaft sein muß.“*) Dagegen wird auch im Anhang noch die Ansicht festgehalten, daß das Attribut des Denkens auf Veranlassung des Attributes der Ausdehnung (resp. der übrigen Attribute, wie hier noch besonders erwähnt wird) die dem Körper entsprechende Idee erzeugt; ja sie wird hier noch deutlicher und bestimmter aufgestellt. So wird gesagt, daß zur Existenz einer Idee (oder eines objektiven Wesens kein anderes Ding erfordert wird, als die denkende Eigenschaft und das Objekt oder formale Wesen; und in demselben Paragraphen**) beginnt ein Satz mit den Worten: „Da nun die Idee aus der Wirklichkeit des Objektes hervorgeht . . .“ Gleichen Sinn hat auch eine andere Stelle: „Deshalb also besteht das Wesen der Seele allein darin, daß eine Idee oder ein objektives Wesen in der denkenden Eigenschaft ist, das von dem Wesen eines Objektes ausgeht, welches in der Natur realiter existirt.“***) Auf der gleichen Grundlage hält sich dann auch noch der Zusatz zur Vorrede des zweiten Teiles des Traktates. Auch er stellt bestimmt die Ansicht auf, daß die Seele Idee des Körpers sei; auch er sagt deutlich, daß das Attribut des Denkens erst vom Körper aufgefordert werde, die Idee des Körpers zu schaffen. Es heißt daselbst: „Aus diesem Verhältnis von Bewegung und Ruhe kommt auch die Existenz dieses unseres Körpers; von welchem dann nicht minder als von allen anderen Dingen eine Erkenntnis oder Idee in der denkenden Sache sein muß; und sofort ist diese Idee dann auch die Seele von uns.“†) Weiterhin an einer anderen Stelle heißt es: „Um aber eine solche Idee, Erkenntnis oder Weise des Denkens in dem substanziellen Denken zu verursachen, als diese

*) Anh. II (7).
**) Anh. II (7).
***) ibid. (9).
†) Zus. 1 zur Vorrede S. 9.

unsere (d. h. unsere Seele) jetzt ist, wird erfordert nicht irgend welcher beliebige Körper, sondern auch ein solcher Körper, der ebenso proportionirt ist" ꝛc.*)

Den Abschluß bringt dann der dritte Zusatz zum zwanzigsten Kapitel.

Noch deutlicher, als bisher geschehen, lehrt derselbe, daß die Seele die Idee des Körpers ist. „Diese Idee dann allein ohne alle anderen Ideen betrachtet, kann nicht mehr sein als nur die Idee eines solchen Dinges und nicht, daß sie eine solche Idee hat."**) Ähnlich der gleichfalls spätere Zusatz 4: „. . . so behaupten wir zuversichtlich, daß seine Seele nichts Anderes ist, als diese Idee dieses seines Körpers in der denkenden Sache."***) Der dritte Zusatz läßt dann aber auch mit Bewußtsein die bisher beibehaltene occasionalistische Auffassung über das Verhältnis der Attribute, bei der der Ausdehnung immer noch die Prärogative zukam, fallen und postulirt dafür die völlige Kongruenz und Gleichberechtigung der Attribute. „Zwischen der Idee und ihrem Gegenstand muß notwendig eine Vereinigung sein, weil die eine ohne die andere nicht bestehen kann; denn es giebt kein Ding, dessen Idee nicht in der denkenden Sache wäre, und keine Idee kann sein, ohne daß das Ding auch ist. Ferner das Objekt kann nicht verändert werden, ohne daß die Idee auch verändert wird, und umgekehrt, so daß hier kein Drittes nötig ist, was die Vereinigung von Seele und Leib verursachen müßte."†)

So ist denn die Lücke zwischen der Metaphysik und der Erkenntnistheorie, die darin bestand, daß letztere auf einer psychologischen Basis errichtet war, die mit den Konsequenzen der Metaphysik nicht in Übereinstimmung war, ausgefüllt. Und zwar ausgefüllt zu Gunsten der Metaphysik, indem die psychologische Grundlage völlig geändert, der Ausgangspunkt der erkenntnistheoretischen Betrachtung völlig in die Metaphysik hineinverlegt ward. Wie

*) ibid. S. 11.
**) Zus. 3 zu Kap. XX S. 9.
***) Zus. 4 (pag. 127).
†) Zus. 3 zu Kap. XX Satz 10.

nun auf dieser veränderten Grundlage ein abermaliger Versuch, eine Erkenntnistheorie zu errichten, von Spinoza unternommen wird, werden wir noch — bei der Besprechung des tract de intell. emend. — zu betrachten haben. Vorerst wollen wir den Gang der psychologischen Entwicklung, wie sie sich im Traktat und im Anhang vollzogen hat, nochmals einer kurzen, zusammenfaßenden Betrachtung unterziehen, und sodann, daran anknüpfend, noch einige besondere Punkte näher erörtern.

Wir haben im Traktat und im Anhang zwei durchaus verschiedene Gesichtspunkte, einen metaphysischen und einen ethisch-erkenntnistheoretischen, von denen der letztere, zunächst von subjektiven Bewußtseinsthatsachen, jedenfalls nicht von der Metaphysik ausgehend, sein Ziel, zur Erkenntnis der Lehre der Metaphysik zu führen, nicht erreichen kann. Die ethisch-erkenntnistheoretische Richtung befindet sich in einem doppelten Widerspruch mit der Metaphysik, von denen der eine in der psychologischen Grundlage, die als Ausgangspunkt der Betrachtung dient, der andere in der Unmöglichkeit überhaupt, mit dieser Metaphysik eine wirkliche Erkenntnistheorie zu vereinigen, gegründet ist. Ich will, was ich meine, deutlicher zu machen versuchen. Zwei Wege kann man zur Erkenntnis der Wirklichkeit einschlagen. Man kann entweder von psychologischen Bestimmungen, von Bewußtseinsthatsachen ausgehen, und so eine Erkenntnistheorie als Grundlage aller weiteren Erkenntnis aufstellen. Von der Natur derselben wird es dann abhängen, welche Metaphysik und ob überhaupt eine solche sich ergiebt (Kant). Oder man kann von der Metaphysik ausgehen, aus ihr die Psychologie entwickeln und sodann eine Erkenntnistheorie aufstellen, die nun das wieder liefern muß, was die Metaphysik lehrte (Lotze). Dabei wird es dann von der besonderen Art der Metaphysik abhängen, ob die Psychologie mit den Thatsachen des Bewußtseins übereinstimmt, und ob die Erkenntnistheorie zum Ziele gelangt. Spinoza nun hat zunächst einen dritten Weg eingeschlagen. Er entwickelt die Metaphysik für sich; alsdann, unabhängig von derselben, die Erkenntnistheorie, die er zunächst auf Thatsachen des Bewußtseins stützt, alsdann durch eine sensualistische Theorie ersetzt.

Da zeigte sich ihm dann, daß diese psychologische Grundlage mit den Konsequenzen der Metaphysik nicht in Übereinstimmung sei. Daraus resultirten dann die Versuche, die wir im Einzelnen verfolgt haben, den Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie der Metaphysik anzunähern. Sie endigten damit, daß der Ausgangspunkt schließlich völlig in die Metaphysik hineinfiel. Die Seele verlor ihren substanziellen Charakter, ward zu einem Modus des Denkens, zur idea corporis. Diesen Widerspruch — ich möchte ihn, weil er in der Form des Ausgangspunktes begründet ist, den formalen nennen — hat Spinoza mithin zu lösen gewußt. Nicht so den zweiten. Dieser resultirt daraus, daß Spinoza der Erkenntnistheorie ein bestimmtes Ziel steckt, nämlich die Erkenntnis der Spinozischen Metaphysik, der Welt, so wie sie die Metaphysik lehrt; andererseits aber um eben dieser Metaphysik willen sich genötigt sieht, Bestimmungen in die Erkenntnistheorie aufzunehmen, die ihr die Erreichung eben dieses Zieles unmöglich machen. Spinoza's Metaphysik ergiebt eine Psychologie, die eine Erkenntnistheorie, welche diese Metaphysik liefern soll, unmöglich macht. Die Metaphysik lehrt, daß alle Dinge in der einen umfassenden Substanz enthalten sind, unbedingt aus ihr folgen, durchgängig von ihr bestimmt sind. Ist das der Fall, so ist, wie wir gesehen haben, ein Streben der Dinge nach größerer Vollkommenheit absurd, ein Erlangen derselben aus eigener Kraft unmöglich. Die Erkenntnis, die dahin führt, müßte uns geschenkt, verliehen werden. Aber diese Erkenntnis ist überhaupt unmöglich; weder aus eigener Kraft noch im Wege der Gnade ist sie zu erlangen. Denn da Spinoza die realen Abhängigkeitsverhältnisse auf die Erkenntnis überträgt und, weil die Substanz der reale Grund ihrer Accidenzen ist, fordert, daß auch die Erkenntnis der Substanz der Grund der Erkenntnis der Accidenzen sein, diese aus jener erkannt werden müssen, so macht er damit eben die Erkenntnis Gottes unmöglich. Von den einzelnen Dingen aus zu dieser Erkenntnis zu gelangen ist nicht möglich, da diese selbst, um wahrhaft erkannt zu werden, schon die Erkenntnis Gottes voraussetzen. Man muß Gott schon kennen, um ihn erkennen zu können, und man muß ihn gleichfalls

schon kennen, um überhaupt irgend ein Ding erkennen zu können. Ist daher die Seele Substanz, so ist die Metaphysik nicht möglich, gilt die Metaphysik, ist also die Seele Modus, so ist die Erkenntnis derselben unmöglich. Im ersten Fall erkennt die Seele wohl die unendliche Substanz der Metaphysik, aber nicht sich als in derselben als Modus enthalten, im zweiten Fall würde sie, wenn sie die Welt erkennte, sich als Modus darin erkennen, aber sie kann die Welt eben nicht erkennen. Dieser Widerspruch — wir können ihn, um den Gegensatz gegen den oben besprochenen anzudeuten, den materialen nennen — verdeckt sich nur deshalb für Spinoza, weil er eben, wie wir gesehen haben, sobald diese ethisch-erkenntnistheoretische Richtung zum Durchbruch gelangt, die Welt gewissermaßen mit ganz anderen Augen ansieht, als wenn er seine Metaphysik entwickelt, nämlich als die Idealwelt, der die empirische Wirklichkeit als eine schlechte Kopie gegenüber steht, die verbessert werden soll. Diesen Widerspruch hat Spinoza trotz aller Versuche nie zu lösen vermocht.

Wir haben die Lösung des ersten Widerspruches verfolgt und gesehen, wie sie dadurch zu Stande gekommen ist, daß die Psychologie völlig in die Metaphysik hineinverlegt ward. Dadurch nun erfahren die metaphysischen Bestimmungen selbst eine nicht unbeträchtliche Erweiterung. Die Psychologie ist jetzt ein Stück Metaphysik. Wir wollen diese Erweiterung jetzt betrachten namentlich mit Rücksicht auf einen Punkt, der von jeher einer der dunkelsten und schwierigsten in Spinoza's Philosophie gewesen ist: das Selbstbewußtsein Gottes.*) So lange man nur nach der Ethik diese Frage zu erörtern im Stande war, war sehr schwer eine Entscheidung zu treffen. Es läßt sich erwarten, daß aus der Betrachtung der Ansicht, die Spinoza in seinen früheren Schriften hierüber gehabt hat, Aufklärung auch über die Ansicht Spinoza's in der Ethik gewonnen werden könne.

---

*) Vgl. zu dem folgenden auch meine oben erwähnte Abhandlung pag. 301–306.

Auch in Bezug auf diesen Punkt hatte Spinoza in den „cog. met." geschwankt. Zunächst war die Stellung des Intellektes als Attribut Gottes überhaupt eine unklare. Unbestimmt und schwankend war alsdann das Verhältnis dieses Intellektes zur Welt, den geschaffenen Dingen. Gott war allwissend, er sollte aber nur von sich wissen. Dann sollte er doch wieder ein Wissen um die geschaffenen Dinge haben, dieses aber nur uneigentlich auf ihn bezogen werden. Sein Wissen sollte endlich eine einzige und einfache Idee sein. Diese Bestimmungen, die Spinoza zum Teil beibehält, erhalten nun im Traktat und im Anhang einen präziseren, durch die Entwicklung der Metaphysik bedingten Ausdruck. Auch hier finden wir indeß nicht eine abgeschlossene Ansicht, sondern dieselbe entwickelt sich erst. Ich will versuchen, diese Entwicklung, und zugleich die Folgerichtigkeit derselben, zusammenhängend darzustellen.

Die unendliche Substanz, so lehrt die Metaphysik des Traktates, besteht aus unendlich vielen Attributen, die Attribute aus unendlich vielen Modis. Die Substanz resp. die Attribute sind die schaffenden Kräfte, die Ursachen aller Modi, die in ihnen enthalten sind. Die Modi des Denkattributes sind die einzelnen Seelen; sie sind die Wirkungen dieses Attributes. Die Eigenschaft der Seele ist: zu erkennen; auch diese Eigenschaft ist eine Wirkung des Denkattributes. Bei dieser Sachlage liegt es nun nahe, auch nur diesen Seelen die Erkenntnis- und Denkfähigkeit zuzuschreiben, dieselbe aber von der unendlichen Substanz selbst zu verneinen. Spinoza zieht auch zunächst diese Konsequenz, allerdings nur an einer verloren auftauchenden Stelle. „Doch vorerst haben wir gesagt, daß Gott keine Weisen des Denkens außer denjenigen, welche in den Geschöpfen sind, zugeschrieben werden können."*) Mit diesem Satz ist ein Selbstbewußtsein Gottes als Substanz negirt; nur in den einzelnen Seelen kommt Gott zu einem Bewußtsein seiner selbst oder vielmehr, ganz konsequent, dann nicht einmal seiner selbst, sondern nur eines

*) Tract. brev. II Kap. XXIV (2).

Teiles seiner selbst. An und für sich weiß er entschieden gar nichts von sich.

Eine leichte Überlegung mußte indeß Spinoza zeigen, daß es hierbei nicht stehen bleiben könne. Einmal war doch die Allwissenheit Gottes ein Ausdruck seiner Vollkommenheit, wie die „cog. met." es ausdrückten, daher ein Prädikat, das man dem vollkommensten Wesen nicht absprechen konnte, sondern das ihm, in irgend einer Form, wirklich zukommen mußte. Dann aber ergab sich eben aus den Bestimmungen der Metaphysik eine Folgerung, die notwendig dazu führen mußte, Gott ein Denken und Bewußtsein beizulegen. Wenn das Attribut des Denkens die Ideen produzirt, wenn es die Kraft ist, aus der jene erst folgen, so muß, da doch der geschaffene Modus nicht das Wesen des — hier als Substanz auftretenden — Attributes ausmachen kann, daher das Attribut auch nicht durch ihn, wohl aber ohne ihn erkannt wird: so muß folglich das Attribut noch etwas, ich möchte sagen Individuelles sein außer dem Modus. Allgemein läßt sich nun sagen, daß das Attribut des Denkens das objektive Wesen aller anderen Attribute enthält, und zwar auch dieser ohne Rücksicht auf ihre Modi. Hinzu kommt, daß, wie sich aus der oft erwähnten Identifikation des Denkattributes mit dem Cartesianischen Gotte ergiebt, das Denkattribut, welches doch für sich etwas Formales ist, auch dieses sein eigenes formales Sein objektive in sich enthalten muß. Schon hiernach stellt sich mithin die Sachlage so, daß das Attribut des Denkens das formale Wesen aller Attribute und sein eigenes objektive in sich enthält, die einzelnen Modi aber das formale Wesen der einzelnen Modi der verschiedenen Attribute. Dem Attribut des Denkens kommt also ein Denken in irgend einer Form wirklich zu. Zur näheren Bestimmung der Art und Natur dieses Denkens ist eine andere aus der Metaphysik sich ergebende Bestimmung heranzuziehen. In den Untersuchungen über das Verhältnis des Geistes zu den körperlichen Dingen hat Spinoza, da es ihm nur darauf ankam, die Stellung der Seele als Denkmodus innerhalb des Attributes des Denkens klar zu legen, die Sache immer so angesehen, als erzeuge das Attribut direkt aus sich heraus die einzelnen

Modi, Körper und Ideen. Nun wissen wir aber aus der Metaphysik, daß das Nächste, was aus den Attributen hervorgeht, nicht die einzelnen Modi, sondern die unendlichen Modi — Bewegung und der unendliche Verstand — sind, die, Söhne Gottes oder unmittelbare Geschöpfe desselben, von aller Ewigkeit geschaffen sind und in alle Ewigkeit unveränderlich bleiben. Zugleich hatte Spinoza als Funktion des unendlichen Verstandes angegeben „Alles klar und deutlich zu verstehen, woraus ein allervollkommenstes Genügen unveränderlich entsteht." *)

Indem nun der unendliche Verstand zwischen das Attribut und die Einzelidee sich einschiebt, wird das Verhältnis dieser drei zu einander und die Funktion eines jeden ziemlich komplizirt und unklar. Und das um so mehr, als Spinoza nirgends seine Ansicht an einer Stelle zusammengefaßt hat; nur in einzelnen, aus einander gerissenen, vielfach nicht in Übereinstimmung mit einander stehenden Stellen hat er seine Meinung resp. seine Meinungen darüber dargelegt. Diese Stellen muß man sorgfältig mit einander vergleichen, will man zu einer Einsicht in die endgültige Meinung Spinoza's gelangen.

Bemerkenswert ist zunächst der Zusatz 1 zum zweiundzwanzigsten Kapitel des zweiten Teiles des Traktats. Anknüpfend an die Erklärung des unendlichen Verstandes im ersten Teil führt Spinoza daselbst aus, daß, weil Gott von Ewigkeit gewesen ist, auch seine Idee in der denkenden Sache oder in ihm selbst von Ewigkeit sein muß, welche Idee objektive mit ihm selbst übereinkommt. Hier ist es der unendliche Verstand, der, als Produkt des Denkattributes, das Wesen Gottes objektive in sich enthält. Im vierundzwanzigsten Hauptstück findet sich dagegen jene Ansicht, die wir schon erwähnt haben, daß in Gott keine Weisen des Denkens seien, als die, welche in den Geschöpfen sind. Beide Stellen stehen durchaus in Widerspruch mit einander. Verfolgen wir, um die schließliche Ansicht Spinoza's zu gewinnen, die Spuren weiter. Im zweiten Teil des Anhanges finden sich über das Bewußtsein Gottes Bestimmungen,

*) Tr. I Kap. IX (3).

die von großer Bedeutung sind und eine eingehende Erörterung erheischen.

„Die allerunmittelbarste Modifikation", heißt es zunächst, „der Eigenschaft, welche wir das Denken nennen, hat objektive das formale Wesen aller Dinge in sich, und zwar so, daß, wenn man irgend ein formales Ding setzte, dessen Wesen in der vorgenannten Eigenschaft nicht objektiv wäre, dieselbe dann nicht unendlich wäre, noch höchst vollkommen in ihrer Gattung." *) Der folgende Satz besagt: „Und da die Natur oder Gott ein Wesen ist, von welchem unendliche Eigenschaften ausgesagt werden, und welches die Wesen (Wesenheiten, Essenzen) aller Dinge, die geschaffen sind, in sich befaßt, so ist es notwendig, daß von alldem im Denken eine unendliche Idee hervorgebracht wird, welche in sich objektive die ganze Natur befaßt, ebenso wie sie realiter in sich ist." **) Diese beiden Sätze scheinen eine Ausgleichung des vorher bemerkten Widerspruchs zu enthalten insofern, als hier unterschieden wird zwischen der allerunmittelbarsten Modifikation, welche das formale Wesen der Dinge in sich, d. h. objektive in sich hat, und der unendlichen Idee, welche die Essenzen der Dinge, **so wie sie in Gott enthalten sind**, also objektive die ganze unendliche Natur befaßt „**so wie sie in sich ist**". Der Sinn dieser Unterscheidung wird deutlicher werden, wenn wir auf die Sätze eingehen, die sich im zehnten Paragraphen finden. Ich führe den Paragraphen, da er von großer Wichtigkeit ist, vollständig an.

Nachdem vorher auseinander gesetzt ist, daß alle Modifikationen aller Attribute eine Seele haben, so gut wie bei der Ausdehnung, heißt es: „Doch um diese Definition etwas genauer zu verstehen, möge man Acht haben auf dasjenige, was ich bereits gesagt habe, als ich von den Eigenschaften sprach, daß nämlich dieselben nicht

*) Anhang II (3).

**) Im holländischen (Suppl. p. 243): „Zoo is't noodzakelyk dat daar van in de denking word voortgebragt een oneindig denkbeeld, hetwelk in zich voorwerpelyk de geheele natuur bevat, zoodanig als die dadelyk in zich is."

nach ihrer Existenz unterschieden werden, denn sie selbst sind die Subjekte ihrer Wesen, wie auch, daß das Wesen aller Modifikationen in den eben genannten Eigenschaften begriffen ist, und endlich, daß alle jene Eigenschaften Eigenschaften eines unendlichen Wesens sind. Weshalb wir auch diese Idee im neunten Hauptstück des ersten Teiles einen Sohn, Werk oder unmittelbares Geschöpf Gottes, von aller Ewigkeit her geschaffen, genannt haben, da sie in sich objektive das formale Wesen aller Dinge hat, ohne zu nehmen oder zu geben. Und diese ist notwendig nur eine, in Anbetracht, daß alle Wesen (essentiae) der Eigenschaften und die Wesen der in diesen Eigenschaften begriffenen Modifikationen, das Wesen eines allein unendlichen Wesens (entis) sind."

Hier haben wir nun wieder den Ausdruck „diese Idee", der hier noch dazu ganz unvermittelt dasteht. In dem vorausgehenden Satze ist nur von dem Attribute geredet; darnach müßte also der Ausdruck „diese Idee" auf die Attribute, speziell das Denkattribut, bezogen werden, und es ergiebt sich alsdann der Sinn, daß, weil das Wesen aller Modifikationen in ihren resp. Attributen begriffen ist, das Attribut des Denkens, welches objektive das Wesen aller Attribute in sich enthält, damit eo ipso das formale Wesen aller Dinge in sich enthält. Dieser Sinn stimmt aber nicht mit dem Zitat, welches auf den unendlichen Verstand als unmittelbarste Modifikation des Denkattributes hinweist, und nach welchem „diese Idee" eben der unendliche Verstand sein müßte.

Es ist in dieser Beziehung nun von Bedeutung, die Abweichungen der Handschriften zu berücksichtigen. Monnikhoff, der Schreiber der Handschrift B, hat diese unklare, doppelte Beziehung des Ausdrucks „Idee" sehr wohl bemerkt, er setzt daher statt „diese Idee": „die denkende Eigenschaft oder den Verstand in der denkenden Sache."*) Indeß ist dies „oder" doch nicht ohne Weiteres

*) Sigw. Übers. pag. 155, Note **). Suppl. pag. 245.

berechtigt. Vielmehr: Entweder die denkende Eigenschaft hat das objektive Wesen aller Dinge in sich, oder der unendliche Verstand. Vielleicht soll das Monnikhoff'sche „oder" auch diesen Sinn haben. Den folgenden Satz: „Und diese ist notwendig nur eine" ꝛc. läßt Monnikhoff fort.*) Warum wohl? Daß Monnikhoff's Korrekturen der älteren Handschrift durchaus nicht, wie Schaarschmidt meint, „pravo corrigendi studio debentur", hat Sigwart nachgewiesen**), wir dürfen daher auch hier annehmen, daß er einen nicht unwichtigen Grund gehabt habe. Dieser Grund scheint mir nun ziemlich klar zu sein. Monnikhoff hat die früheren Ausführungen Spinoza's einfach dahin verstanden, daß der unendliche Verstand die Summe aller Einzelideen sei. Daher findet er die hier stehende Behauptung „und diese Idee ist notwendig nur eine", in Widerspruch mit dem Früheren, und läßt sie daher fort. Nichtsdestoweniger dürfte Monnikhoff nicht recht gethan haben, den Satz fortzulassen. Er steht da, und kann, namentlich wenn man das Nachfolgende berücksichtigt, wie von uns sogleich geschehen wird, nicht gestrichen werden. Wenn aber Monnikhoff ihn weggelassen hat deshalb, weil eine Lehre darin enthalten ist, die von der früheren abweicht, so darf man schließen, daß hier in der That etwas Anderes, wie früher, gelehrt wird und gelehrt werden soll. Anknüpfend an die erwähnte Unterscheidung in dem dritten Paragraphen des Anhanges fasse ich diese Stelle so auf: Die Attribute werden nicht nach ihrer Existenz unterschieden, sondern sie sind die Subjekte ihrer Wesen. Das soll heißen: Das Wesen aller Attribute schließt die Existenz ein; die Existenz ist in keinem von ihnen von der Essenz unterschieden. Alle existiren notwendig kraft ihres Wesens. Sie bilden aber keinen Pluralismus von Substanzen, sondern ein einziges einheitliches Wesen. In den Attributen sind auch die Essenzen aller Modifikationen enthalten. Von diesen existirt in dem Attribut des Denkens eine unendliche Idee, die, da die Essenzen der Dinge in der Einheit der Attribute beschlossen sind,

*) ibid. Note ***).

**) Prolegg. I, 2 pag. XVIII ff.

diese aber in der Einheit der Substanz, auch notwendig nur eine sein kann. Dies erläutert der folgende Paragraph, indem er ausführt, daß die Modifikationen, auch wenn keine derselben real ist, dennoch gleichmäßig in ihren Eigenschaften begriffen sind. Da nun in den Eigenschaften gar keine Ungleichheit sei, noch auch in den Essenzen der Modi, so könne auch in der Idee keine Besonderheit sein. Erst, „wenn einige von diesen Modis eine besondere Existenz gewinnen und sich dadurch auf gewisse Weise von ihren Eigenschaften unterscheiden, zeigt sich auch eine Besonderung in den Wesenheiten der Modifikationen, und folglich auch in den objektiven Wesenheiten, die von denselben notwendig in der Idee vorgestellt werden."*) In diesem Satz liegt zunächst eine Schwierigkeit, die beseitigt werden muß.

„In den Eigenschaften, noch auch in den Essenzen der Modi" soll gar keine Ungleichheit sein. Soll dies nun heißen: In den Attributen sind die Modi überhaupt nicht individuell enthalten, so wenig, wie die Attribute in der Substanz, wie sie an sich ist? Man würde, wenn man dies behauptet, offenbar die Substanz als völlig unterschiedloses Sein auffassen müssen, aus dem die Attribute dann erst hervorgingen. Ebenso sind alsdann auch diese in ihrer Art ein unterschiedloses Sein. Die Essenzen der Dinge sind gar nicht in ihnen als mehrere individuelle enthalten, sondern nur der Möglichkeit nach. Sowohl ihrer Existenz als ihrer Essenz nach unterscheiden die einzelnen Dinge sich dann von dem Attribut, dem sie in einer gewissen Selbständigkeit gegenüberstehen. Von hier bis zu dem Satz: Die endlichen Dinge, wie die Attribute, existiren überhaupt gar nicht wirklich, sondern sind nur die falsche, subjektive Auffassung des Menschen, ist dann nur ein Schritt. Allein diese ganze Auffassung widerstreitet doch zu sehr der ganzen bisherigen Entwicklung der Ansichten Spinoza's. Die Substanz ist nicht das unterschiedlose Sein, sondern das ens constans infinitis attributis; die Attribute gehören zum Wesen der Substanz, sind Wesenseigentümlichkeiten derselben. Als solche sind sie verschieden von einander

*) Anhang II (11). Suppl. pag. 247.

und werden eines ohne das andere begriffen. Nur sind sie nichts Besonderes, getrennt von einander und neben der Substanz Existirendes, sondern sie sind in der Einheit der Substanz beschlossen. „Alle Wesen der Eigenschaften sind das Wesen eines allein unendlichen Wesens." Ebenso sind nun auch die Essenzen der Modi wirklich als mehrere, als individuelle in den Attributen enthalten. „Die Essenzen der Dinge sind ewig" sagt Spinoza gleich im ersten Kapitel des Traktats, damit die Mehrheit ausdrücklich betonend. Aber auch sie sind nicht besondere, autonome Dinge, sondern sie sind alle auf einander bezogen, sie sind gleichmäßige ewige Momente des unendlichen Wesens und in der Einheit der Attribute beschlossen.*) Nicht so die wirklich existirenden Modi. Hier deckt sich die Existenz nicht mit der Essenz, wie bei den Attributen; darin eben besteht das Vergängliche dieser Modi. Sie bilden, als wirklich, d. h., um den paradoxen Ausdruck zu gebrauchen: als existenziell existirende nicht mehr die schöne Einheit, die ihre Essenzen bilden; sie sind aus einander gezerrt gleichsam in Raum und Zeit, gespalten in eine Vielheit besonderer, von einander getrennter Dinge. So existiren sie mit einer gewissen Selbständigkeit neben dem Attribut, aus dem sie gleichsam herausgetreten sind in die empirische Welt, in die zeitliche Existenz. Sie unterscheiden sich vom Attribut, sind „selbst die Subjekte ihres Wesens" geworden. Will man ein Beispiel, so unterscheidet sich das Reich der ewigen Essenzen von dem Reich der vergänglichen Existenzen der Dinge wie ein einheitlicher Organismus von einem bloßen Aggregat.

So wie nun die ewigen Essenzen der Dinge in der Einheit der Attribute und somit der Substanz zusammengefaßt sind, so ist auch die ewige und unendliche Idee desselben nur eine und eine einheitliche. Die Ideen der wirklich existirenden Dinge dagegen bilden keine Einheit, sondern nur eine Summe unendlich vieler

*) Vgl. Sigwart: „Erläut. und Parallelst." pag. 230—232. Ähnlich urteilt auch Jacobi (a. a. O. Beilage II pag. 366): „In seinem (Spin.) System sind folglich die Individua oder einzelnen Dinge ebenso ewig, als die Gottheit selbst." Nach Böhmer sollen sie dagegen nur implizite in der Substanz enthalten sein (Spinozana III; Fichte's Zeitschr. Bd. 42, 1863 pag. 96).

Ideen. Dieſe Unterſcheidung der ewigen, einheitlichen Idee der ewigen Eſſenzen und der Ideeen der vergänglichen, wirklich exiſtirenden Dinge iſt ganz deutlich, in den beſprochenen Sätzen des elften Paragraphen enthalten. Minder klar läßt ſich aus ihnen erſehen, ob dieſe unendliche Idee nun eigentlich der unendliche Verſtand iſt, oder was ſonſt. Im Allgemeinen wird allerdings hier noch die Meinung feſtgehalten, daß dieſe unendliche Idee eben der unendliche Verſtand ſei. So deutet auch der letzte Satz des Anhanges noch auf dieſe Anſicht hin: „Und aus allem dieſen, wie auch weil unſere Seele mit Gott vereinigt und ein Teil der unendlichen Idee iſt, die unmittelbar aus Gott entſteht, kann ſehr deutlich der Urſprung der klaren Erkenntnis und der Unſterblichkeit der Seele eingeſehen werden.“ Es iſt aber klar, daß, wenn dieſe Meinung gilt, es alsdann neben dieſem unendlichen, einheitlichen Verſtande noch einen zweiten geben muß. Denn die beſonderen, vergänglichen, wirklich exiſtirenden Dinge bilden doch eine unendliche Summe, und dieſe Summe unendlich vieler Ideen, wenn ſie auch keine Einheit bildet, kann doch den einzelnen Ideen gegenüber ſehr wohl intellectus infinitus genannt werden. Spinoza ſcheint dies ſchon hier bemerkt zu haben, und daraus läßt ſich vielleicht die Unſicherheit erklären, mit der er hier verfährt, indem er die unendliche Idee bald als etwas dem Attribut näher Liegendes, ja mit ihm Zuſammenfallendes bezeichnet, bald wieder mit dem unendlichen Verſtand, der unmittelbarſten Modifikation des Attributes identifizirt.*) Jedenfalls erheiſchte dieſe doppelte Bedeutung des intellectus infinitus eine genauere Diſtinktion. Wir finden dieſelbe in den beiden ſpäteren Zuſätzen des Traktats. In dem Zuſatz zur Vorrede heißt es: „Das ſubſtanzielle Denken, weil es nicht endlich ſein kann, iſt unendlich, in ſeiner Gattung vollkommen und eine Eigenſchaft Gottes.“**) Darauf: „Ein vollkommenes Denken muß eine Erkenntnis haben von allen und jeglichen Dingen, die wirklich ſind, Subſtanzen und Modis, nichts ausgenommen.“***) Der Plural

*) Vgl. Anh. II (10).
**) Satz 3.
***) Satz 4.

„Substanzen" deutet hier schon an, daß dieser Ausdruck hier nur ganz allgemein gebraucht ist, in dem Sinne von „Dingen" überhaupt, nicht aber auf die eine Substanz, Gott, sich beziehen soll. Das „vollkommene Denken" ist nun die Summe der wirklich existirenden, einzelnen Dinge, als solches von der ewigen Idee verschieden, die ihrerseits mit dem substanziellen Denken ziemlich zusammenfällt. Dies Verhältnis spricht der folgende Satz deutlich aus: „Wir sagen ‚die wirklich sind', weil wir hier nicht sprechen von einer Erkenntnis oder Idee, welche im Ganzen die Natur aller Wesen, wie sie in ihrer Essenz zusammengefaßt sind, erkennt, ohne ihre besondere Existenz, sondern allein von der Erkenntnis der besonderen Dinge, wie sie jedesmal zur Existenz kommen."*) Ich meine, dieser Satz kann gar nicht anders verstanden werden, als in dem von mir angegebenen Sinne einer Unterscheidung zwischen der „ewigen Idee" der Essenzen und dem „vollkommenen Denken", das die Summe der Ideen der Existenzen der Dinge bildet.

Ähnlich heißt es übrigens auch in dem Zusatz zum zwanzigsten Kapitel: „Sofern das Wesen ohne die Existenz unter der Bezeichnung des Dinges begriffen wird, so kann die Idee des Wesens (der Essenz) nicht als etwas Besonderes betrachtet werden, sondern erst dann kann das geschehen, wenn die Existenz zusammen mit dem Wesen da ist."**) Zugleich geht aus obigem Satze des Zusatzes zur Vorrede des zweiten Teils hervor, daß die unendliche Idee, welche die ewigen Essenzen der Dinge enthält, von den besonderen Dingen nichts weiß. Denn Spinoza spricht von einer Erkenntnis, „welche die Natur aller Wesen, wie sie in ihrer Essenz zusammengefaßt sind, erkennt, ‚ohne' ihre besondere Existenz." Hier wirkt noch die Ansicht der „cog. met.", daß Gott nur sich kenne,

*) Satz 5. Suppl. p. 91.

**) Zus. 3 zu II Kap. XX Satz 8. Aus diesem Satze geht auch hervor, daß die Essenz noch ein Ding, etwas Individuelles ist. Die ganze Ausführung bestätigt zudem das von mir geschilderte Verhältnis von Essenz und Existenz bei Spinoza. Im Suppl. fehlt dieser Satz; Monnikhoff ließ ihn fort. Vgl. darüber Sigw. Prolegg. III. gegen Ende.

die Kenntnis der geschaffenen Dinge aber nur uneigentlich auf Gott bezogen werden könne, nach; sie hat aber jetzt eine präzisere Fassung erhalten.

Da nun diese unendliche Idee alle Essenzen aller Attribute und Modi erkennt, so muß sie auch sich selbst erkennen; auch ihr eigenes, formales Wesen muß objektive in ihr enthalten sein; sie ist sich ihres ganzen unendlichen Inhaltes bewußt, in ihr erkennt Gott sein eigenes, ewiges, einheitliches Wesen. In den Einzelideen der einzelnen, wirklich existirenden Modi dagegen erkennt er diese. Die ewige Idee gehört zur natura naturans, der unendliche Verstand zur natura naturata; er kommt Gottes ewigem Wesen nicht zu.

Die eingehende und umständliche Erörterung des Problems des Selbstbewußtseins Gottes war nötig, weil es von größter Bedeutung ist für die ganze Metaphysik Spinoza's. Aus metaphysischen Erörterungen ist es selbst erwachsen, und zwar dann, als die Vereinigung der Metaphysik mit der Psychologie die Frage nach dem Verhältnis von Geist und Körper, Denken und Ausdehnung überhaupt in den Vordergrund treten ließ.

Ich will nun versuchen, die hauptsächlichsten und charakteristischsten Züge der Weltanschauung Spinoza's, wie sie sich nach der Vereinigung der Psychologie mit der Metaphysik gestaltet hat, zusammenfassend darzustellen.

Die unendliche Substanz oder Gott ist, wie früher, das ens constans infinitis attributis etc., der bedingende Grund, aus dem alle Dinge folgen, der alle Dinge in sich enthält. Gottes Wesen schließt die Existenz ein; er existirt aus der Notwendigkeit seines Wesens. Die Attribute sind in ihm individuell, aber nicht als absolut selbständige, enthalten; in der Einheit der Substanz sind sie beschlossen. Keine Andeutung zeigt sich, daß die Attribute nur Auffassungen des Verstandes, keine Andeutung, daß sie an und für sich unum et idem seien. Dieser Welt des Ewigen steht die Welt des Vergänglichen gegenüber. Wenn dort die Existenz zum Wesen gehört, so ist hier das Gegenteil der Fall; die Existenz gehört nicht zum Wesen des Dinges, ja sie steht zu demselben in einem scharfen Gegensatz. Das Wesen, die Essenz der

Dinge ist in den Attributen enthalten, daher wie diese unveränderlich und ewig; die Existenz steht außerhalb der Attribute, ist veränderlich, unvollkommen, vergänglich. Eine mittlere Stellung nehmen die unendlichen Modi ein. Auch ihre Essenz involvirt nicht die Existenz, aber diese ist dennoch in Übereinstimmung mit dem ewigen Wesen desselben. Die unendlichen Modi sind auch ihrer Existenz nach ewig, nicht aus eigener Kraft, sondern von Attributes Gnaden. Das ist überhaupt die eigentliche Bedeutung der unendlichen Modi: sie sollen vermitteln, die tiefe Kluft ausfüllen zwischen der vergänglichen, zeitlichen Welt, die ganz aus Gott hinauszufallen droht, und der ewigen, unendlichen Substanz. Von den ewigen Attributen nun existirt in Gott, insoweit er das Attribut des Denkens ausmacht, eine unendliche, einheitliche Idee, in der auch die Essenzen aller Dinge enthalten sind. In dieser Idee ist Gott sich seiner bewußt, erkennt er alle Attribute als Ausdrucksweisen seines eigenen, einheitlichen Wesens. Von den vergänglichen, zeitlich existirenden Dingen giebt es auch Ideen, dieselben sind aber vergänglich, wie jene, und bilden keine Einheit. Ihre Summe bildet den intellectus infinitus.*)

Die Attribute sind nun völlig unabhängig von einander geworden; an dieser Unabhängigkeit von einander nimmt Alles, was aus ihnen folgt, nehmen ihre Modi teil. Aus den Attributen folgen zunächst die unendlichen Modi — der unendliche Verstand — Bewegung und Ruhe —, aus diesen die einzelnen Modi des Denkens und der Ausdehnung: Ideen oder Geister, und Körper.

*) Spinoza bezeichnet diese Summe zwar hier noch nicht ausdrücklich als den intellectus infinitus; daß er diesen aber darunter verstehe, geht aus dem Briefe an S. de Vries vom Jahre 1663, also wenige Zeit später, hervor, in welchem es heißt (op. XXVII (7)): „Quod autem ad rem attinet, puto me satisclare et evidenter demonstrasse, intellectum, quamvis infinitum, ad naturam naturatam, non vero ad naturantem pertinere.“ Ebenso kann man auch ep. XXVIII 1 zum Vergleich heranziehen, woselbst gesagt wird, daß man die besonderen Dinge durch Erfahrung kennen lerne, die aber nicht die Essenzen der Dinge lehre. Auch eine in's Unendliche gesteigerte Erfahrung würde noch nicht die Essenzen der Dinge zeigen.

Letztere werden nun jetzt genauer definirt als ein beſtimmtes Verhältnis von Bewegung und Ruhe. Die Idee dieſer Proportion iſt die Seele. Die Körper unterſcheiden ſich dadurch von einander, daß jeder ein ganz beſtimmtes, nur ihm eigentümliches Verhältnis von Bewegung und Ruhe hat.*) Auch jeder Körper ſelbſt iſt wieder verſchieden in verſchiedenen Zeiten. „In einem anderen Verhältnis von Bewegung und Ruhe war unſer Leib, da er ein ungeborenes Kind war, und in einem anderen wird er in der Folge beſtehen, wenn wir tot ſind.**) Der Körper kann nicht abſolut vergehen; aber er geht fort und fort Verwandlungen, bald geringere, bald ſtärkere, ein. Das iſt ja eben das Kennzeichen der Vergänglichkeit, in ewig wechſelnden Zuſtänden ſein Daſein ausprägen zu müſſen. Sind nun die Veränderungen, die der Körper erleidet, ſehr bedeutend, ſo heißt das ſoviel, als: der Körper ſtirbt (wird geboren); iſt die Veränderung minder groß, ſo bleibt der Körper, obwohl er ſich fortwährend ändert, dasſelbe Individuum. Spinoza erläutert dies in folgender Weiſe: Hat ein Körper eine Proportion von Bewegung und Ruhe wie 3 : 1, ſo lebt er, d. h. bleibt derſelbe, ſo lange dieſe Proportion nicht geändert wird. Wie aber, wenn der Körper dieſe Proportion iſt, überhaupt an ihm etwas geändert werden könne, ohne daß ſich die Proportion ändere, das hat Spinoza nicht erklärt.***)

An allen dieſen Veränderungen nimmt nun die Seele, als Idee dieſer Proportion, Teil; jede Veränderung des Körpers iſt zugleich auch eine ſolche der Idee. Stirbt der Körper, ſo ſtirbt auch die Seele, ohne doch deshalb, ſo wenig, wie der Körper, vernichtet zu werden. Sie wird dann eben ein anderes Individuum.†) Was hier gelehrt wird, iſt im Grunde eine Art Seelenwanderung. Immer neue Leben ſoll die Seele durchleben, bis ſie mit der Subſtanz unmittelbar vereinigt, ihre Exiſtenz mit ihrer Eſſenz in Übereinſtimmung iſt.

*) Zuſ. 1 zur Vorrede S. 7 und 8.
**) ibid. S. 10.
***) Zuſ. zur Vorrede des T. II; Satz 12.
†) ibid. S. 10, 14.

Von Wichtigkeit, weil auf die nächste Aufgabe hinweisend, ist der letzte Satz des Zusatzes zur Vorrede: „Doch weil die Seele ein Modus ist in der denkenden Substanz, so hätte sie auch diese, neben der Ausdehnung, erkennen, lieben und durch Vereinigung mit Substanzen, die immer dieselben bleiben, sich selbst ewig machen können." Ich sage: dieser Zusatz weist auf die nächste Aufgabe hin. Denn der Gesichtspunkt bleibt ja doch noch immer in Kraft, daß der Mensch aus seiner vergänglichen Existenz zu einer ewigen, mit der Essenz sich deckenden, gelangen solle durch die Erkenntnis Gottes. Die früheren Versuche, den Weg, der dahin führt, zu zeigen, welche auf einer von der Metaphysik unabhängigen Grundlage errichtet wurden, sind gescheitert und jetzt, da diese Grundlage geändert ist, antiquirt. Nun gilt es, auf der neuen Grundlage der idea corporis. einen neuen Versuch zu machen, den Weg zum Heil zu zeigen. Dies ist der Inhalt und Zweck des „tractatus de intellectus emendatione."

Die Grundlage der Sittlichkeit.

Von

Gregor von Glasenapp.

> Est deus in nobis; agitante calescimus illo:
> Impetus hic sacrae semina mentis habet.
>
> Ovid. fast. lib. VI, 5.

Man hat wohl die Ethik als die Lehre von dem, was sein soll, definirt; da wir jedoch, um in der gesamten Welt unserer Vorstellungen Einigkeit walten zu lassen, nur den Dingen die Wirklichkeit des Seins, den Ereignissen dagegen die Wirklichkeit des Geschehens werden zuschreiben müssen, so wird die erwähnte Definition eher der Ästhetik zukommen; die Ethik aber als die Lehre von dem, was geschehen soll, präziser bezeichnet werden. Es setzt somit die Ethik fest, welchem Verhalten, unabhängig vom Erfolge, unbedingte Billigung zukommt, welche Gesinnungen den aus

ihnen fließenden Handlungen um ihrer selbst willen Wert verleihen; wobei die Unabhängigkeit von dem Erfolge allerdings nur als ein eigentümliches Merkmal des Sittlichen, aber nicht als erschöpfende Definition anzusehen ist. Wenn also die Ethik die Frage: „was soll ich thun?“ zu beantworten hat, so werden wir in ihr nicht nur nach einer Aufzählung sittlicher Normen suchen; auch ihre systematische Anordnung, die Ableitung der spezielleren Vorschriften aus den allgemeineren wird uns noch nicht genügen, sondern, damit die Ethik eine Wissenschaft, ein System der Wahrheit sei, werden wir vor allem verlangen, daß sie den verpflichtenden Grund angiebt, woher eine Gesinnung oder Handlung unbedingt billigenswert oder löblich ist, und worin der sittliche Wert derselben besteht. — Und wie die Frage: „was soll ich thun?“ täglich sich jedem erneuert, so hat nicht nur die gelehrte Untersuchung, sondern selbst in den niederen Bildungskreisen eine der Forschung verwandte Teilnahme sich ihr zugewandt und einerseits den Inhalt der ethischen Vorschriften, andererseits den verpflichtenden Grund für sie festzustellen versucht. Während aber die Meinungen über den Inhalt der Vorschriften, in allen Hauptsachen einig sich fortentwickelnd, einem in der Ferne geahnten Ziele zuzustreben scheinen, teilen sie sich in ein Delta divergirender Ströme, sobald die Frage nach der Grundlage der Sittlichkeit, die Frage: „warum soll ich das thun?“ zu beantworten ist.

Wir stehen hier vor der befremdenden Erscheinung, daß man über die Folgen, das Abgeleitete, einig; über den Grund, die Voraussetzung jedoch uneinig ist. In der That ist eine befriedigende Lösung der Frage nach dem Grunde der Sittlichkeit noch nicht geboten worden; es flieht wie ein bewegliches Ziel dies Problem vor dem Forscher und zieht sich immer wieder vor ihm in das Dunkel zurück; denn es gilt, das Sittengesetz, das in uns wohnt und das uns in der Stimme des Gewissens als etwas Heiliges entgegentritt, von einem noch höheren, noch heiligeren Gesetz abzuleiten, das selbstevident und einer weiteren Ableitung weder fähig noch bedürftig wäre.

Und da nun die einzigen möglichen Ableitungsversuche, die Ableitung aus dem Willen Gottes und die aus natürlichen Verhältnissen und Gesetzen der Natur, deswegen scheitern müssen, weil der Wille Gottes nicht als ein Objekt wissenschaftlicher Forschung angesehen werden kann, und die Verhältnisse des Seienden, wie wir später zu erläutern uns bemühen werden, nirgendwo und in keiner Weise eine Hindeutung auf das, was geschehen soll, enthalten, so bliebe uns, scheint es, nur noch übrig, das Problem nicht sowohl zu lösen als zu beseitigen, indem wir — wie es mit einigen der Mathematik gestellten Fragen geschehen ist — den Beweis dafür liefern, daß das Problem unlösbar war. Dies soll auch eine unserer Aufgaben sein; wenn es aber der Philosophie gestattet ist, noch weiter von den Verfahrungsweisen der Mathematik zu lernen, so möchten wir wohl den Versuch wagen, nicht etwa einen direkten Beweis für den verpflichtenden Grund der Moralvorschriften anzubieten, sondern nur nach Art der apagogischen Beweise in der Mathematik indirekt den Geboten der Sittlichkeit eine Sanktion zu verschaffen, durch den Nachweis dessen, was wir bildlich ihre „überirdische Herkunft" nennen wollen.

I. Man kann es wohl vorläufig als ein Postulat unserer Vernunft ansehen, daß der Grund für die Verbindlichkeit der ethischen Gesetze zugleich auch immer den Wert des Gesetzes und des sittlichen Verhaltens für das handelnde Individuum zu bezeichnen hat.

In letzter Instanz muß nun dieser Wert der Person, der die Handlung vorgeschrieben wird, zu gute kommen, da sonst kein verpflichtender Grund für die Handlung vorläge, und das Anbefehlen derselben keinen Sinn hätte. — Einen vernünftigen Sinn von der Stimme des Gewissens und dem moralischen Gebot als ihrem objektiven Stellvertreter zu verlangen, werden wir aber nur dann unterlassen können, wenn wir diese Stimme, die uns oft zur Hingabe irdischen Vorteils und Glückes rät, als eine täuschende Einflüsterung ansehen, die uns zu dem verleitet, was uns in alle Ewigkeit nur zum Nachteil gereicht; wenn wir uns also einem Betruge verfallen glauben und unsere Persönlichkeit für den Spiel-

ball einer boshaften Gottheit halten. Durch eine ſolche Vorausſetzung die Rätſel des Lebens zu löſen, wird aber — wenn wir nicht irren — wohl jedem gekünſtelter und gezwungener erſcheinen, als die andere Anſicht: daß die ſchweren ſittlichen Pflichten uns in guter Abſicht, zu unſerem wahren Heil, von einer höheren Macht auferlegt worden ſind, über die wir uns im Übrigen beliebige Vorſtellungen machen mögen.

Wenn nun der Grund für ein ſittliches Verhalten letzten Endes mit dem Wert der ſittlichen Handlungen zuſammenfällt, d. h. wenn für die theoretiſche Reflexion über eine etwa vorhandene ſittliche Weltordnung Motiv und Zweck des Sittlichen eins ſind, ſo drücken wir dieſen Gedanken nur mit einem anderen Wort aus, indem wir als höchſtes Prinzip der Moral die *Luſt* bezeichnen. Denn die Moral ſoll für uns ſelbſt einen Wert haben; *die* Seite unſerer geiſtigen Perſönlichkeit, welche Werte wahrnimmt, nennen wir das Gefühl; die Form aber, in welcher ein Wert ſich dem Gefühl kundgiebt, iſt die Luſt.

Hiermit iſt jedoch nicht etwa geſagt, daß die Luſt das bewußte Motiv oder der bewußte Zweck bei den Entſchlüſſen und Thaten des einzelnen Individuums ſein ſoll, ſondern nur, daß — einem Poſtulat der Vernunft gemäß — der Tugendhafte im letzten Grunde ſein eigenes Beſte fördert: ein Satz, den uns ſchon Sokrates in naiver Weiſe ausgeſprochen zu haben ſcheint, als er die Tugend ein Wiſſen nannte. Es iſt jedoch hervorzuheben der große Unterſchied zwiſchen der pſychologiſchen Erklärung, wie ſittliche Handlungen und Geſinnungen zu Stande kommen, und der theoretiſchen, gewiſſermaßen metaphyſiſchen Rechtfertigung ethiſcher Prinzipien, nämlich ihr Hineinpaſſen in das Ganze einer Weltbetrachtung. Wie unbrauchbar die Luſt zum praktiſchen Motiv ſittlicher Handlungen iſt, werden ſpätere Überlegungen in Erinnerung bringen; aber ſchon deshalb, weil heutzutage wohl jede Sittenlehre, wie ſie aus den empiriſch entſtandenen ſittlichen Überzeugungen der Einzelnen hervorgeht und ſelbige abſpiegelt, den Wert der ſittlichen Handlungen in die *Geſinnung* verlegen wird, ergiebt

sich für die Praxis, daß die Moral nicht egoistisch (eudämonistisch oder utilitaristisch) sein wird.

Denn man kann wohl aus egoistischen Motiven Handlungen, die sittlich erscheinen, vollbringen, nicht aber aus selbstsüchtigen Motiven edel gesinnt sein.

Aus allem Vorangegangenen ist ersichtlich, daß die Lust, auch als theoretisches Prinzip des Sittlichen, nur ein Postulat der Vernunft ist und es ewig bleiben muß; denn wenn es sich irgendwie logisch deduziren oder empirisch nachweisen ließe, daß die gute Gesinnung und Handlung sich nach dem Maße ihres Wertes selbst belohnt, so wäre sie nicht mehr billigenswert unabhängig von dem Erfolge, also nicht mehr sittlich. Bestimmen wollen, was nun mit jener postulirten Lust gemeint ist, und in welcher Weise das ethische Verhalten dem Handelnden zu gute kommt, hieße den Schleier des Weltgeschicks heben; und hiermit werden Religion und Poesie sich erfolgreicher beschäftigen als die Wissenschaft. Denjenigen, welchem die Vorstellungen von „Lust" und „Belohnung" auch als nicht beabsichtigte Erfolge der Würde und Heiligkeit einer Weltordnung unangemessen zu sein scheinen, könnte man übrigens, als auf eine Analogie, darauf verweisen, daß auch in irdischen Verhältnissen die höchste Lust, die vollkommenste Befriedigung der Triebe, erfahrungsgemäß oft erst in einer selbstlos gemeinten Arbeit und Hingabe für andere lebende Wesen gefunden wird. Mag die metaphysische Deutung für diese der Beobachtung zugängliche Thatsache in der Annahme der ursprünglichen Einheit alles Lebenden und Wirkenden gesucht werden; so ist dieses natürlich nicht so zu verstehen, als ob das Leben des einzelnen Menschen erst dadurch einen Wert erhalten könnte, daß er sich bemüht für andere zu leben, andere Persönlichkeiten zu fördern. Denn da, um dem Satze Allgemeingültigkeit zu verschaffen, das Leben dieser anderen auch wieder erst in dem Wirken für andere seinen Wert fände, jeder aber an sich wertlos bliebe und auch der fremden Existenz nicht die Würde des an sich wertvollen verleihen könnte, so müßte die Summe aller wertlosen Einzelexistenzen wiederum jedes Wertes ermangeln. Es ist vielmehr mit dem Glück, das in dem Wirken

für andere liegen kann, nur so viel gemeint, daß auch das Mitgefühl, die Teilnahme, ja die Selbstaufopferung für andere: natürliche Triebe der Menschenseele sind, welche dahin drängen befriedigt zu werden, und daß vielleicht in ihren extravagantesten Äußerungen die Blüte des eigenen Lebens ihr schönstes Erwachen feiert.

Eine Reflexion, welche das alles nachträglich in gekünstelter Weise aus einem weitgemessenen Begriffe des Egoismus zu erklären versucht, indem jeder doch nur das thue, was ihn befriedigt, — vergißt, daß die Motive menschlichen Handelns stets in Gefühlen sich äußern, und daß da, wo im Gefühle jedes Bewußtsein selbstsüchtiger Motive fehlt, der Egoismus auch nicht faktisch wirksam gewesen sein kann, ein unbewußtes Mitwirken des Egoismus aber nicht in das Gebiet des Sittlichen, wo nur das bewußte Gewicht und Geltung hat, sondern in die Mystik gehört.

Diese Betrachtungen lehren uns wohl nichts Neues, sie lassen uns aber ahnen, daß die Lust allerdings als Prinzip des Sittlichen postulirt werden kann, ohne daß der Einzelne sie deshalb als einen direkt und baar von ihm zu empfangenden Lohn postulirt.

Da wir aber hier nicht Möglichkeiten nachhängen, sondern nach Wirklichkeiten forschen wollen, so verlassen wir ein Gebiet der Betrachtung, auf dem unseres Bleibens doch nicht mehr ist.

II. Faktisch bemerkbar ist nur die Erscheinung, daß zu allen Zeiten und von allen Völkern die Handlungen ethisch geschätzt worden sind, d. h. daß sich der Gedanke von einem Unterschiede des sittlich Guten und Bösen, dem, was geschehen soll, und dem, was nicht geschehen soll, ausgebildet hat. Der verpflichtende Grund dafür, daß das Eine geschehen soll, das Andere nicht, läßt sich nun nicht beweisen und in einer solchen Weise angeben, daß die menschliche Vernunft genötigt wäre ihm beizustimmen, da eben im Sein allein keine Hindeutung auf das Sollen liegt.

Über die Anstrengungen, die nach dieser Richtung gemacht worden sind, ist einiges zu erwähnen.

Man hat versucht die Entstehung des Gedankens vom sittlich Guten und Bösen auf natürlichem Wege, und zwar als eine Ent-

stellung der Begriffe des Nützlichen und Schädlichen zu erklären. Hier gewinnt die Thatsache Bedeutung und muß anerkannt werden, daß der Grundbegriff des Nützlichen, nämlich die Lust, das einzige Phänomen ist, dem für den Menschen ein absoluter Wert zukommt, von dem es absurd wäre zu fragen, weshalb denn gerade die Lust und nicht lieber die Unlust sein solle?

Wenn aber auch alles Wertvolle und Seinsollende sich als eine (empfundene, vorgestellte, gehoffte) Lust muß fassen lassen, so zeigt doch schon dem unentwickelten Menschen, ja sogar dem Tiere die Überlegung, daß nicht jede Lust einen Wert besitzt.

Es bildet sich daher bei jedem Menschen ein Maßstab aus, wonach er den Wert oder Unwert der einzelnen Lust abmißt. Bei genauerer Beobachtung wird man finden, daß dieser Maßstab nicht etwa bloß auf die im Gefolge einer Lust zu erwartende andere größere Lust oder Unlust Bedacht nimmt, sondern daß dieser Wertmesser (als sittliche Beurteilung) eine qualitativ verschiedene Lust unterscheidet, indem nämlich die eine Lust vornehmerer Art zu sein scheint als die andere, indem sie ein Bedürfnis befriedigt, das uns höhere Ansprüche auf Befriedigung zu haben scheint als das andere.

Da also die empirische Lust faktisch nach einem anderen (richtigen oder falschen) Maßstab gemessen, also ihrem Werte nach beurteilt wird, so ist es nicht möglich sie selbst zum Maßstab für den Wert des Lebens und für die Bestimmung dessen, was geschehen soll, zu machen, noch zu behaupten, daß sie zu einem solchen Maßstab (bewußt oder unbewußt) gemacht worden ist.

Dennoch werden unter den ethischen Systemen immer die eudämonistischen auf wohlwollende Beachtung Anspruch machen können, weil sie einerseits den Boden der Erfahrung und Wirklichkeit als Grundlage ihrer Behauptungen nicht aufgeben und andererseits auch das erste Erfordernis für ein ethisches System nicht aus dem Auge verlieren, nämlich den verpflichtenden Grund für die Verbindlichkeit moralischer Verhaltungsregeln aufzuweisen. Sie sehen ihn, wie erwähnt, darin, daß die Lust das Einzige ist, was sich selbst unmittelbar bejaht und empfiehlt, daß diese Empfindung

die Form darstellt, in die sich zuletzt alles einkleiden muß, was für den Menschen einen Wert haben soll.

Den übrigen ethischen Systemen fehlt oft der Nachweis, daß das, was sie als „gut" hinstellen, auch wirklich geschehen soll. Daß etwas Lust gewährt, war ihnen noch kein genügend vornehmer Grund, daß es auch sein soll; denn sie hatten erkannt, daß uns vieles Lust gewährt und doch als etwas Gemeines, „nicht sein sollendes" erscheint. Sie gaben also in einer Lehre von „sittlichen Ideen" oder „Pflichten" der Moral einen edleren Inhalt, an dem nichts Gemeines mehr haftete. Sie hatten hierbei jedoch vergessen, daß sie damit Moral predigten, aber nicht begründeten. Denn weshalb die Pflichten eben Pflichten sind d. h. Anspruch auf Erfüllung haben, hat niemand weiter durchführen können. Damit war die Heiligkeit und der Ernst der Moral wohl aufrecht erhalten, ihre wissenschaftliche Begründung aber aufgegeben.

III. Sowohl diesen Fehler als auch den der Eudämonisten suchen die heutigen Utilitarier zu vermeiden, indem sie das Prinzip der Lust als des einzigen Seinsollenden beibehalten, die Ethik jedoch dadurch von dem Grind des Egoismus reinigen wollen, daß sie nicht mehr die Lust des handelnden Subjektes selbst als legitimes Ziel für die Thätigkeit gelten lassen, sondern den diskreditirten Begriff der Lust in das weitfaltige Gewand des Nützlichkeitsbegriffes umkleiden und lehren: das Handeln des einzelnen Menschen soll den Nutzen aller Menschen, der ganzen Menschheit, wie man zu sagen pflegt, zum Zweck haben. Über das Verhältnis des moralisch Guten zum Nützlichen müssen wir uns noch weitere Erörterungen vorbehalten. Hier resultirt jedoch Folgendes: Da sich über das, was der Menschheit nützlich ist, leicht Systeme aufbauen lassen, so gewinnt auch diese Ethik eine wissenschaftliche Form; gleichwohl kann sie ebensowenig, wie die Lehren von den Pflichten und den sittlichen Ideen, einen verpflichtenden Grund für sittliches Thun aufzeigen. Denn daß es für jeden nur selbstverständlich ist die eigene Lust zu verwirklichen, nicht aber zum Nutzen anderer sich zu opfern, bedarf kaum des Hinweises.

Manche der hier nur ganz im Allgemeinen charakterisirten philosophischen Moralsysteme treten in einer Form auf, welche die erste Pflicht jeder Ethik nicht deutlich erkennen läßt, sondern scheinbar verdeckt: nämlich die Pflicht jedem einzelnen handelnden Individuum für jede einzelne Forderung, die das Sittengesetz stellt, den Grund und die Verbindlichkeit der Forderung so zu zeigen, daß das Individuum seine Pflicht, der Forderung nachzukommen, anerkennen muß. Denn das Sittengesetz kann nicht wie die Naturgesetze wirksam werden, ohne zu gebieten; nur in den einzelnen freiwilligen Handlungen der Menschen gewinnt es Wirklichkeit. Wenn aber in vielen ethischen Werken nur ein wohlgegliedertes System darüber aufgestellt wird, welche Zwecke die Menschheit bei ihrem sittlichen Streben zu verfolgen habe, welche Güter von sittlichem Wert seien, welche Normen dem Menschengeschlecht die größtmöglichste Wohlfahrt sichern; so könnten die Sätze eines solchen Systems nur dann ihre nachträgliche Rechtfertigung finden, wenn das System auch jedem einzelnen Individuum die größtmöglichste Glückseligkeit gewährleistete, und das auch nicht bloß für das Erdenleben, sondern, wenn es auch den Ansprüchen auf einen Ausgleich der Menschenschicksale in einem Jenseit genügte. Nur in diesem Falle wären durch den Nachweis, daß der Zweck in dem höchsten Glück jedes Einzelnen, an den die Ethik sich wendet, besteht, auch die dazu passenden Mittel sämtlich geheiligt. Da nun aber ein solcher Beweis nie geführt worden und für eine von Sterblichen ersonnene Ethik natürlich unmöglich ist, so bliebe nur noch der andere Beweis zu führen übrig, daß nämlich die Gebote des Sittengesetzes um ihrer selbst willen Erfüllung heischen, und diese Pflicht mögen wohl die Philosophen über ihrer Arbeit bisweilen aus dem Auge verloren haben; denn die meisten von ihnen entwerfen uns teils Gemälde, in denen mehr historisch geschildert wird, welche Ansichten über das Sittliche gegolten haben und gelten, in denen die Sittlichkeit analog den Naturgesetzen unbewußt waltet; teils liefern sie uns Weltbeglückungspläne, in welchen die Menschheit von einem sogenannten Gesamtwillen beseelt, als „Ganzes" und als „Einheit" in fortschreitender Entwickelung — nach der jetzt

modernen Auffaſſung — dem höchſten Wohlſein zugeführt werden ſoll. Daß hiermit das Problem der Ethik nicht gelöſt und nicht einmal berührt iſt, haben wir geſehen. Dies ſind Bachanale eines pſeudohiſtoriſchen Sinnes, die unſer Zeitalter feiert, wobei die Werte mit den Maſſen, die Qualität mit der Quantität verwechſelt werden und die jetzt lebenden, ringenden, Luſt und Schmerz empfindenden Menſchen niedergetreten, vernichtet und verbraucht werden ſollen als Material für den Werdeprozeß in der großen Ceremonie der Geſchichte, damit künftige Geſchlechter der ſich fortentwickelnden Menſchheit der geahnten Vollkommenheit näher gebracht werden. Andererſeits fällt die Ähnlichkeit auf, welche ſolche Syſteme mit Syſtemen der Nationalökonomie, der Politik, der Geſetzgebung haben, die alle die Wohlfahrt der Menſchheit, teils im Ganzen, teils in beſtimmten ſozialen Grenzen ſichern wollen. Hier werden die Normen aufgeſtellt und ſyſtematiſirt, nach welchen die ethiſch relevanten Handlungen zum Heil der Menſchheit vollzogen werden ſollen, dort wird ein zum Wohl des Staates förderliches Verfaſſungs- uad Verwaltungsrecht diskutirt und begründet, oder eine Theorie aufgeſtellt für eine zweckmäßige Geſtaltung der ökonomiſchen Verhältniſſe unter der Bevölkerung. Warum ſoll nun der Ethik das unterſagt ſein, was man andern Wiſſenſchaften allgemein zugeſteht? Denn auch die Syſteme der Politik und Geſetzgebung nehmen, wie die der Moralphiloſophie, nicht nur auf die Gegenwart bedacht, ſondern ſehen das Heil meiſtens mehr in dem, was erſt die Zukunft bringen ſoll. Woher der Vergleich dennoch nicht zuläſſig war, zeigt bald eine nähere Betrachtung: die gekennzeichneten ethiſchen Syſteme hätten ja auch ihre Berechtigung unter dem Vorbehalt, daß man ſich über das Prinzip der Moral ſchon früher geeinigt hätte, — was aber nicht geſchehen iſt; — oder daß die Lehrgebäude nur als die ſubjektive Meinung ihrer Verfaſſer und derer, die ihnen beipflichten wollen, aufträten; ſie thun aber nicht nur dieſes, ſondern wollen zuvörderſt, daß die von ihnen aufgeſtellten Normen freiwillig, wenn auch nicht gleich von allen befolgt, ſo doch von jedem handelnden Individuum als für es verbindlich anerkannt werden. Dieſes thun aber die National-

ökonomen und Rechtslehrer nicht; sie urgiren keine notwendige Befolgung ihrer Grundsätze aus freiem Willen von der Bevölkerung ihres Landes. Die sagen nur: wenn ihr wollt, daß das Land reich werde, so verschließt die Häfen dem Freihandel, wenn ihr wollt, daß das Verbrechertum abnähme, so führt die Einzelhaft ein. Ihre Imperative sind sämtlich nur daher scheinbar kategorisch, weil man die allgemeine oder überwiegende Zustimmung zu den verschwiegenen Voraussetzungen präsumirt; in Wirklichkeit aber sind sie hypothetisch, weil es ihnen eben nicht auf den Beweis ankommt, daß der Reichtum des Landes von jedem Einzelnen als ein unbedingtes Glück für ihn angesehen werden müsse und das Zunehmen des Verbrechertums für ein unbedingtes Unglück. Einen solchen Beweis aber hätten die utilitarischen Ethiker für ihre Normen zu führen; wo sie dagegen nur mit dem Wohle und der Fortentwickelung der Menschheit als Ganzes genommen sich beschäftigen, da erkennt man deutlich aus ihren Lehren, wie das Bestreben, den Begriff der egoistischen Lust, dessen Unverträglichkeit mit der Moral sie fühlten, aus der Ethik auszumerzen, auch hier die Ethik von der Höhe einer philosophischen Disziplin zu einer wohlgemeinten Sittenpredigt erniedigt hat.

Während also der ursprüngliche Eudämonismus wenigstens das punctum saliens, die Pflicht, der Moral ein Fundament zu geben, empfand (wenn er ihr auch nicht genügt hat); scheinen die spätern Systeme über der Sorge, der Moral einen würdigen Inhalt zu geben, das eigentliche Ziel, zu dem sie sich aufmachten, wieder vergessen zu haben.

IV. Daß aber, wie schon bemerkt, etwas in der menschlichen Natur sein muß, das sich gegen die einfache Anerkennung der Lust, als Wertmesser für menschliches Handeln, sträubt und immer sträuben wird, glauben wir schon aus der fortgesetzten Mißbilligung, welche dem Eudämonismus auch von der ungeschulten Kritik der Laien meistens zu Teil ward, schließen zu können. Eine genauere Beobachtung wird in der That für den Grund dieser Erscheinung, wenn auch nicht befriedigende, so doch etwas präzisere Daten liefern.

Des radikalen, qualitativen Unterschiedes zwischen den verschiedenen Arten der Lust und der oft unentwirrbaren Mischungen von Sinnesempfindungen, Thätigkeiten und Phantasiegebilden, welche sich der prüfenden Erinnerung als Lust darstellen, sei hier nur flüchtig gedacht. Die Reihe ist freilich bunt genug: von der einfachsten animalischen Lustempfindung, welche im äußerlichen Reiz peripherischer Kurven anzufangen und ohne irgend welchen Gedankeninhalt zu endigen scheint; bis zu der rezeptiven oder produktiven Freude an künstlerischem Schaffen, ja an dem Weiterschreiten der Wissenschaft, die aus der Erfahrung flimmernder Wechselbauer das bleibende Gesetz der zyklischen Wiederkehr herauszulesen vermag; — von dem dumpfen Behagen der Kontemplation, das der Blick auf die um uns ruhende, leidenschaftlose Natur uns gewährt, bis zu dem Schönsten, was der durch Bildung veredelte Mensch erleben kann, der Befriedigung bei der Überwindung seiner sittlicher Konflikte.

Diese Verschiedenheiten machen die einzelnen Arten der Lust so unvergleichlich unter einander, daß nur noch in künstlicher logischer Isolirung, nach Weglassung alles thatsächlichen und gedankenmäßigen Beiwerks, die Lust als das in allen Fällen sich gleichbleibende, nur quantitativ unterschiedene Residuum herausgehoben werden kann. Faktisch wird schon die empirische Unmöglichkeit, die Quantität so verschiedener Lüste festzustellen und an einander zu messen, uns an dem jedem Hedonismus zu Grunde liegenden Gedanken irre machen, als habe jegliche Lust, sobald sie als solche erlebt, also wirklich wird, damit für den Menschen einen ganz festen, positiven Wert gewonnen, der sich nicht mehr bestreiten und durch nichts aufheben läßt.

Hat es auch immer etwas Mißliches an sich, für ein psychisches Urphänomen, das nicht mehr erklärt, sondern nur erlebt werden kann, nach Definitionen zu suchen, so hoffen wir doch mit unserer Selbstbeobachtung nicht in Widerspruch zu geraten, wenn wir bei dem Durchmachen jeder besonderen Lustempfindung als gleichbleibendes, mitklingendes Gefühl eine ganz allgemeine *Förderung* unseres Wesens zu erfahren meinen, bei der Unlust dagegen eine

Störung. Hiermit harmonirt es auch, daß man ſich niemals ernſtlich zu der Überzeugung bekannt hat, mit dem Aufhören der Empfindung habe auch aller Wert derſelben für das Subjekt aufgehört.

Die natürliche Auffaſſung wird immer die bleiben, daß durch die Empfindung jeder Luſt, ſelbſt der ſinnlichen, das Individuum in ſeinem Weſen eine Bereicherung erfährt. Es kann uns leid thun, ein ſchönes Konzert nicht gehört zu haben, obgleich wir wiſſen, daß uns nichts davon im Gedächtnis geblieben wäre; und, je nachdem woran das Herz hängt, kann es uns auch mit ſtolzer Freude erfüllen, ein gutes Mahl genoſſen zu haben, obgleich die Erinnerung keine Spur davon bewahrt hat. Man braucht nicht erſt bei den höheren Kategorien geiſtiger Luſt eine wirkliche Förderung des Intellektes und Charakters nachzuweiſen: ſchon in Hinſicht der ſinnlichen Luſt begleitet uns das Gefühl, als ob das Genoſſene in irgend einer Weiſe unſerem Weſen anhaften bliebe, daß es ſeinen Wert ſelbſt dann nicht ganz verliere, wenn es aufgehört hat, für das Bewußtſein vorhanden zu ſein. Darum werden die Lehren von der Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller Luſt immer nur cum grano salis angenommen werden und leicht ſogar einen Beigeſchmack von Materialismus bekommen.

Daß nun aber doch nicht, wie man aus dieſer Fortexiſtenz und Unverlierbarkeit der Luſt folgern möchte, der Wert des geſamten Lebens ſich durch einfache Summirung der erlebten Luſt feſtſtellen läßt, ergiebt ſich aus einer weiteren Selbſtbeobachtung: Abgeſehen von der Ungleichbarkeit der verſchiedenen Arten der Luſt, von dem ungleichen Wert, den jedes beſondere Individuum ihnen beilegt, lehrt uns die Erfahrung, daß die Luſt oft Schmerz im Gefolge hat, — wie das wohlſchmeckende Gift, — daß die gewonnene Luſt zwar als erworbenes Gut beſtehen bleibt, aber durch eine Unluſt kompenſirt oder überwogen werden kann; wobei wir als Facit keinen Gewinn ſondern Verluſt verſpüren, wie bei einem zu teuren Kauf, wo wir das Gekaufte zwar behalten, aber durch den Gedanken an den übermäßigen Preis die Freude daran verlieren. Allein nicht nur dieſe, jedem auffällige Eigentümlichkeit der

Luſt, durch eine darauf folgende größere Unluſt entwertet zu werden, bemerken wir an ihr. Es liegt noch etwas anderes in ihr, was jeden Verſuch einer Summirung der Luſtempfindungen ſinnlos macht, etwas, was wir gewöhnlich nur dem auf Erkenntnis gerichteten Gedanken zuſchreiben: die Luſt kann widerlegt werden. In der That iſt es eine ganz andere Art der Vernichtung und Aufhebung, die wir hier meinen, als das bloße Kompenſiren der Luſt durch die Unluſt. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß nicht nur das Spiel der Imagination, ſondern das Erfaſſen jedes Begriffes, die Entſtehung jeder Vorſtellung, von einem beſtändigen Mitklingen der Empfindung begleitet iſt, und daß oft die dauerndſten Gefühle des Genuſſes, von aller Sinnlichkeit gelöſt, in der der Vorſtellung begründet ſind, ſo wird es nicht mehr paradox erſcheinen, daß eine bereits genoſſene Luſt nachträglich noch annullirt werden kann durch den Nachweis, daß die Vorſtellung, auf welcher ſie beruhte, unrichtig war. Wenn jemand Süßigkeiten gegeſſen hat und davon Zahnſchmerzen bekommt, ſo kann ihm allerdings niemand abſtreiten, daß er den Genuß doch gehabt hat, wenn er auch noch ſo ſehr durch die Schmerzen überwogen wird; wenn aber ein Naturforſcher eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben glaubt und eine ſelbſtloſe, innige Freude darüber empfindet, und er erfährt darauf, daß ſeine Meinung irrig iſt, daß ein Beobachtungsfehler, ein Mangel ſeines Mikroskops, ein Verſehen in der Rechnung ihn über die Thatſachen oder Verhältniſſe der Wirklichkeit zu unrichtigen Schlüſſen verleitet haben: ſo iſt ſeine frühere Luſt, und wenn ſie jahrelang empfunden wurde, in das Nichts verſenkt, nachträglich widerlegt, aufgehoben wie das Urteil eines inkompetenten Gerichtshofes; ſie wirkt nicht mehr nach als allgemeine Förderung des Weſens; d. h. es wird gleichſam nachträglich bewieſen, daß die Luſt gar nicht exiſtirt hat. Daher wird der Naturforſcher ſich auch nicht mehr zurück wünſchen in die Zeit, wo er noch nicht ſeinen Irrtum erkannt hatte, obgleich er damals Luſt empfand und jetzt Unluſt. Es müßte eine derart widerlegte Freude bei der ſchließlichen Summirung aller genoſſenen Luſt ganz aus der Rechnung ausfallen.

Freilich wird man auch Schopenhauers Satz, daß die Lust illusorisch sein könne, die Unlust aber immer real sei, nicht ganz beipflichten können: die Unlust kann ebenfalls widerlegt werden. Darum beklagen wir nicht im fünften Akte der Komödie den Helden um der erlittenen Drangsal willen, sondern wir freuen uns mit ihm, daß nun alle Pein in Freude verkehrt ist.

Diese Meinung von der Widerlegbarkeit der Lust und Unlust wird wohl kaum der Mißdeutung ausgesetzt sein, als glaubten wir damit eine neue metaphysische Wahrheit ausgesprochen zu haben. Alles Gesagte macht nur den Anspruch, Beobachtungen mitzuteilen über das faktisch immer wiederkehrende, sich gleichbleibende Verhalten der Menschen bei der Auffassung ihres Glücks oder Unglücks, bei der Abschätzung von Genuß und Schmerz. Ob diese Auffassung trügerisch oder richtig ist von der hohen Warte eines metaphysischen Systems, darüber enthalten wir uns hier jedes Urteils und registriren bloß Thatsachen, welche, mehr in der Empfindung als im gedankenhaltigen Bewußtsein, so regelmäßig auftreten, daß sie auf eine Eigentümlichkeit der menschlichen Natur zurückzuweisen scheinen. Das Gewöhnliche wird es immer bleiben, das Wegräumen von Irrtümern, wenn sie auch Genuß brachten oder der Unlust wehrten, für Gewinn anzusehen; nur Blasirtheit oder eine seltene philosophische Resignation können, wie Agrippa von Nettesheim und J. J. Rousseau, auf die Idee kommen, die Wissenschaften als pestilenzialische Übel darzustellen, weil sie die Lieblings-Irrtümer der Menschen widerlegen und ihren Genuß vermindern.

Eine gewisse Einsicht in den Zusammenhang dieses Phänomens, d. h. der Widerlegbarkeit der Lust, mit andern Vorgängen im Seelenleben ist nicht schwer zu erlangen, wenn wir uns nur darauf besinnen, daß die Lust eine Art des Gefühles ist, das Gefühl aber — abgesehen von den bloßen Sinnesaffektionen — mit Vorstellungen unlösbar verbunden auftritt. Wie in Wirklichkeit nicht eine Bewegung in abstracto stattfindet, sondern ein Gegenstand nur in bestimmter Richtung und mit einer gewissen Geschwindigkeit sich bewegen kann, so besteht auch kein Gefühl — von dem Reiz der Sinnesorgane abgesehen — bloß aus Gefühl, sondern hat

etwas an ſich, was gefühlt wird, alſo einen Wahrnehmungs- oder Vorſtellungsinhalt. Obgleich es nun gewiß eine hochzuſchätzende That des menſchlichen Abſtraktionsvermögens war, an dem Leben der Seele das Vorſtellen, Fühlen und Wollen als drei verſchiedene Fähigkeiten zu unterſcheiden; ſo hat doch kaum ein anderer Irrtum die Pſychologie in ſo viele Schwierigkeiten und Widerſprüche verwickelt, als die durch das ſtarre Feſthalten dieſes Unterſchiedes zwiſchen Seelenregungen, die nur mit einander verſchmolzen zur Beobachtung gelangen, entſtandene Meinung, daß in dem Vorſtellen, Fühlen und Wollen ganz getrennte Seelenkräfte ſich offenbaren, zu deren Zuſammenſpiel und rätſelhafter Wechſelwirkung unter einander es noch beſonderer überbrückender Erklärungen bedürfte. Nun ſteht es aber nicht ſo; und wenn auch der Umſtand, daß lebhafte Vorſtellungen bisweilen nur einen geringen Gefühlswert für uns haben, und ſtarkwirkende Gefühle oft nur mit unklaren Vorſtellungen verbunden auftreten, zu dieſer Trennung beider Gebiete in die gebräuchlichen Interimsbegriffe verführen mag, ſo wird doch die Selbſtbeobachtung uns immer wieder darüber belehren, daß die Gefühle als Luſt und Unluſt wie auch als Motive des Wollens, mit Vorſtellungen untrennbar in Eins verſchmolzen und in der Wirklichkeit noch viel inniger verbunden ſind, als ſolches ſich in Worten überhaupt ausſprechen läßt. Man hat die Gefühle in dieſer Hinſicht auch gefühlsſtarke Vorſtellungen genannt. Dieſe Fähigkeit, zu Gefühlen zu werden, eignet nun nicht allein den einfachen Vorſtellungen, ſondern auch den höheren logiſchen Gebilden, den Urteilen und Schlüſſen, Reihen und Kombinationen dieſer Äußerungen des Denkens, ſchließlich der geſamten Welt des Erkennens. — Wie ſich nun hieraus ergiebt, daß die in irrtümlichen Vorſtellungen und Gedanken beſtehende Luſt und Unluſt mit dieſen Gedanken zugleich widerlegt werden kann, die reine Sinnenluſt aber, ſo gering auch ſonſt ihr Wert zu veranſchlagen iſt, allein unwiderlegbar bleibt: ſolches ſelbſt weiter zu entwickeln wird dem Leſer mehr Reiz bieten, als wenn wir hier verſuchen wollten, Folgerungen ausführlich darzulegen, die mit dem Problem, das uns beſchäftigt, doch nur in indirektem Zuſammenhang ſtehen.

Erwägen wir aber schließlich, daß es von Umständen, die in ethischer Hinsicht rein zufällig genannt werden müssen, abhängt, ob wir über die Nichtigkeit, die illusorische Beschaffenheit eines Teiles unserer Genüsse bei Lebzeiten aufgeklärt werden, oder ob sie bis zum Grabe unwiderlegt bleiben; überlegen wir ferner, daß es, abgesehen von der Stimme des sittlichen Bewußtseins, kein Kriterium dafür giebt, welche Gattungen von Lust legitim und von unverlierbarem Wert für uns sind, und daß über den Termin, an welchem noch eine Widerlegung erfolgen kann, sich daraus nichts feststellen läßt; — so erhellt aus alle diesem, wie ganz und gar untauglich der Begriff der Lust ist, um den Wert oder Unwert menschlicher Handlungen und Gesinnungen nach ihr zu bestimmen und wie das sittliche Bewußtsein allein die Überzeugung eines von allem Erfolge unabhängigen Wertes des von ihm gebotenen Verhaltens uns sichern kann.

V. Wir kommen jetzt zu den Versuchen, welche gemacht worden sind, den moralischen Sinn darzustellen nicht als ein ursprüngliches Gut des Menschengeschlechtes, sondern als etwas, das in viel ursprünglicheren und allgemeineren Trieben der Menschennatur enthalten sei, und dessen Äußerungen man nur beim Zusammenleben der Menschen in verschiedenen Fällen ziemlich willkürlich als etwas Apartes gekennzeichnet und mit dem Namen des moralisch „Guten" und „Bösen" belegt hat. Am bemerkenswertesten sind in dieser Beziehung die Versuche, die Entwicklung der sittlichen Begriffe aus den Begriffen des „Nützlichen" und „Schädlichen" als den ursprünglicheren herzuleiten.

Es ist aber nur wahr, daß die Begriffe des „Guten" und „Nützlichen", wie der Golfstrom, flüssige Grenzen haben, und daß im lässigen Gebrauch des wirklichen Lebens diese Begriffe oft mit einander verwechselt werden, nicht aber, daß der Begriff des „gut" und „böse" aus „nützlich" und „schädlich" entstanden sein kann, da das Lob und der Tadel, welche dem Nützlichen und Schädlichen gespendet werden, allerwärts deutlich von der moralischen Billigung und Mißbilligung unterschieden werden, und eine Nötigung überhaupt nicht vorlag, über den — wenn nur der zu realisirende

Zweck gegeben ist — an sich klaren Begriff des Nützlichen hinauszugehen und als eine Unterabteilung desselben den Begriff des moralisch Guten herauszubilden.

Andererseits wird in jedem entwickelteren Bewußtsein die Entscheidung darüber, was allgemein nützlich und schädlich sein soll, schon von einem Standpunkte aus getroffen, für welchen die ethischen Unterscheidungen von „gut" und „böse" bereits gelten (es wird z. B. zu den verschiedenen nützlichen Dingen unter anderen ganz naiv auch die Sittlichkeit gerechnet); so daß der ethische Maßstab vielfach als ein prius erst die Fixirung des Nützlichen ermöglicht und daher dem Maßstab des Nutzens vorangeht.

Dem Einwand, daß das für ein Individuum Nützliche oft moralisch verwerflich sei, sucht man durch die Lehre zu begegnen, daß „nützlich" und „gut" nicht insofern identisch seien, als das Gute dem Einzelnen, der es thut, Nutzen bringt, sondern insofern es der ganzen Menschheit in der Zukunft oder Gegenwart nützt. Hierbei bleibt jedoch unerklärt, woher dem Nützlichen, welches aufgehört hat für das handelnde Individuum nützlich zu sein, noch eine verpflichtende Kraft innewohnt, welche den Handelnden moralisch nötigen könnte, das allein für andere Menschen Nützliche zu verwirklichen. Dies ist die bereits berührte Lehre des neuesten Utilitarismus. Doch nur das Handeln zum eigenen Nutzen, wobei die eigene gegenwärtige oder künftige Lust das Motiv und den Zweck bildet, ist verständlich. Niemandem aber kann nachgewiesen werden, daß er mit Hintansetzung des eigenen Wohles zum Wohle anderer beitragen solle. Daß man in jedem Einzelfalle auch noch uneinig darüber sein wird, welches Nützliche als das Würdigste für moralisch gut zu achten sei (ob z. B. das Wohl des Vaterlandes dem der Familie vorzuziehen sei): dieser Umstand deutet wohl auf die schon erwähnte Thatsache hin, daß zum Abschätzen des Nützlichen immer noch ein anderer höherer Maßstab verwandt wird, kann aber vom Standpunkte des Utilitarismus einfach so gedeutet werden, daß eben über die Begriffe des sittlichen „gut" und „böse" auch noch keine Einigkeit erzielt worden ist.

Für eine wichtige Stütze der Nützlichkeitsmoral wird bisweilen die Wahrheit angesehen, daß, wenn jeder zum Wohle der Gesamtheit handelt, er im Ganzen genommen hiermit auch am besten für sein eigenes Wohl sorgen wird; doch ist diese gewiß richtige Einsicht nicht geeignet, die Entstehung der Sittlichkeit zu erklären, da sie erst dem auf der Höhe der Kultur stehenden Denker tagt, nicht aber in dem Volke, in welchem sich die moralischen Begriffe schon entwickeln, lebendig sein kann, und da sie daher weder das Aufkeimen der Ideen von „gut" und „böse" eingeleitet, noch diesen Ideen thatkräftige Wirksamkeit verliehen haben kann. Außerdem aber giebt diese unzweifelhafte Wahrheit immer nur eine Durchschnittsregel an, welche im Einzelnen unzählige Ausnahmen erleidet, und daher vermögen wir auch niemandem zu demonstriren, weshalb er auch dort für Gesamtwohl wirken solle, wo sein eigenes Wohl mit demselben nicht zusammenfällt, sondern in augenscheinlichem Konflikt steht.

VI. Solchen Ansichten gegenüber, die durch ihre Bemühungen, die moralischen Begriffe aus anderen ethisch indifferenten abzuleiten, der Moral, statt sie zu begründen, vielmehr jedes Fundament entziehen, müssen wir Folgendes als Thatsache konstatiren. Zu allen Zeiten und bei allen Völkern haben sich neben den Begriffen des Nützlichen, Wohlanständigen, Schicklichen und Schönen auch noch die Begriffe des „Guten" und „Bösen" im ethischen Sinne ausgebildet, ja sind vielleicht — wenn nicht im Wortschatz der Sprache so doch im Denken und Fühlen — immer da gewesen, so lange den „Menschen" dieser Name zukommt. Was als moralisch „gut" gelten soll, darüber gehen die Meinungen wohl noch allenthalben beträchtlich weit auseinander; doch macht sich bemerkbar, daß, je gleichartiger die natürlichen Verhältnisse sind, unter denen die Völker leben, je mehr sie in der Kultur sich einander nähern und in der Intelligenz hinansteigen, — destomehr die abweichenden Auffassungen über die moralischen Begriffe konvergiren, daß stellenweise schon erfreuliche Übereinstimmung besteht und für eine allerdings sehr ferne Zukunft sich für die elementarsten Anschauungen ein allen gemeinsamer Moralkodex vielleicht erwarten läßt. Wer

nach einer Erklärung der konstatirten Thatsache sucht, muß immer wieder betonen, daß der Begriff des „Guten" nicht aus dem Begriff des Nützlichen, Schicklichen ꝛc. entstanden sein kann, da diese und ähnliche Begriffe sich selbst vollkommen genügen, und daher nichts in ihnen lag, was zu der Bildung eines neuen über sie hinausgehenden Begriffes trieb, und da andererseits über das wahrhaft Nützliche oft erst mit Hülfe der moralischen Begriffe entschieden werden kann. Die Frage, ob die moralischen Ideen, als von einem bestimmten Inhalt erfüllte Ideen des „Guten" und „Bösen", dem Menschen angeboren seien, ist nach dem Vorhergehenden zu verneinen, da die Ansichten über das, was gut und böse ist, weit auseinandergehen, auch in der frühesten Kindheit ganz zu fehlen scheinen, und auch für keine sittliche Idee (in der Art wie z. B. für die Denkgesetze) ein allgemeingültiger Inhalt angegeben werden kann. Ja es wird wohl keine einzige menschliche Handlung geben, über welche im Zusammenhange der sie bedingenden Verhältnisse alle Menschen der Gegenwart und Vergangenheit, wenn man sie befragte, dasselbe moralische Urteil der Billigung oder Mißbilligung fällen würden. — Hiernach ist es nicht wunderbar, daß die Übergänge von den moralischen Begriffen zu denen des Nützlichen, Schicklichen ꝛc. überall fließend und die Grenzen streitig sind.

Die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der sittlichen Begriffe kann daher nur so viel bedeuten, daß jeder geistig gesunde Mensch gemäß seiner natürlichen Beschaffenheit genötigt ist, in dem Verkehr mit anderen, wie er faktisch im Leben stattfindet, und in den irdischen Verhältnissen neben den Begriffen des Nützlichen ꝛc., auch den des „Guten" als des „Seinsollenden" mehr oder weniger klar in sich auszubilden, bei seiner Beurteilung menschlichen Verhaltens und menschlicher Gesinnung anzuwenden und als Norm für sich selbst d. h. als Pflichtgebot anzuerkennen. Der Inhalt der moralischen Begriffe ist dagegen noch garnicht von der Natur gegeben, deckt sich nicht bei verschiedenen Individuen, ist rein empirisch und muß von jedem besonders herbeigeschafft werden. Nur von dem geistig gesunden, normalen Menschen gilt solches; und es ist ein interessanter

Gegenstand der Forschung, wie aus dem sittlichen Keim zur Erkenntnis des Guten und Bösen, in seinem Zusammenwirken mit Trieben und Neigungen, Gefühlen des Mitleids, der Liebe und Ehrfurcht und mit den äußeren Einflüssen des Lebens unter den Mitbürgern sich der moralische Sinn entwickelt, bis er schließlich eine solche Macht gewinnt, daß er nicht nur dort, wo er eben im Bewußtsein lebendig ist, das gegenwärtige Handeln beeinflußt, sondern bis zu einem gewissen Grade auch in die Zukunft hinein wirksam bleibt. Dies zeigt sich in der Macht, welche einmal als gut angenommene Grundsätze, allgemeine Maximen des Handelns auf den Menschen haben können; in der wunderbaren Erscheinung, daß der Mensch heute durch einen Willensbeschluß sein Verhalten für künftige Fälle determinirt und dann, wenn die Zeit zum Handeln da ist, seinen Willen nicht mehr frei findet, auch wenn seine Neigung ihm dann augenblicklich eine andere Handlungsweise raten sollte, als die früher durch das einmal angenommene Prinzip anbefohlene. Doch, wie gesagt, das Vorhandensein des moralischen Sinnes gehört mit zur geistigen Gesundheit. Ihn entbehren dagegen jene moralischen Kretins, bei denen, trotz der gereiften Intelligenz, das Unterscheidungsvermögen für gut und böse nicht vorhanden ist und, so weit es angelernt ist, keine Macht auf das Gemüt ausübt: in jeder gesellschaftlichen Stellung gefährliche Existenzen für ihre Mitmenschen, die das Gesetz mit vollem Fuge zu bestrafen d. h. zum Schutze der Übrigen unschädlich zu machen hat, wenn auch der Philosoph sie zu den Geisteskranken zählen wird. Als einen ähnlichen, und zwar viel häufiger vorkommenden Defekt, kann man es ansehen, daß einigen Menschen der religiöse Sinn ganz fehlt; bei diesen hängt es von rein zufälligen Umständen der Erziehung und des Schicksals ab, ob sie sich zu einer positiven Religion bekennen oder nicht. Solche Abweichungen von dem gewöhnlichen humanen Naturell — gewissermaßen Fälle von psychischem Daltonismus — sind, da mit ihnen eine normal entwickelte Intelligenz verbunden zu sein pflegt, auch nicht geeignet, die Meinung von der generatio spontanea der moralischen Begriffe aus den Verstandesbegriffen des Nützlichen, Schädlichen ꝛc. zu unterstützen.

VII. Nachdem nun aber bei jedem gesunden Menschen sich Vorstellungen und Meinungen über das, „was geschehen soll", d. h. über das, was sittlich gut und was böse ist, ausgebildet haben, wirken diese Ideen auf den menschlichen Willen ebenso bestimmend wie andere Ideen über das Schickliche, Schöne, Nützliche: — als mächtiges Willensmotiv. Es beeinflußt also neben Affekten und Neigungen auch die Vorstellung von dem, was geschehen soll oder nicht geschehen soll, den Willen jedesmal, wo er sich zu einem solchen Thun oder Lassen entscheidet, welches nach den jeweilig empirisch entstandenen sittlichen Begriffen nicht etwa in ethischer Hinsicht indifferent ist. Daher können, an einem und demselben Scheidewege, von dem einen Menschen nur Rücksichten des materiellen Vorteils und der Befriedigung sinnlicher Triebe erwogen werden, während bei dem andern außerdem noch die Stimme des Gewissens mitspricht.

Da nun aber, wie die Selbstbeobachtung leicht nachweist, der Willensentschluß und die That des Menschen meist als Resultante vieler zusammenwirkender Impulse zu stande kommen, so ist es nicht zu verwundern, wenn das moralische Urteil, die Macht, die im Bewußtsein des Sollens liegt, als eine der Komponenten, die zu dem Entschluß beigetragen haben, erkannt worden ist. Es ist von den Verfechtern des Hedonismus wohl auch versucht worden, die Entscheidung zum „Guten" aus einem Gefühl der Sympathie für das, was wir billigen, zu erklären und den inneren Kampf zwischen Pflicht und Neigung nicht als solchen gelten zu lassen, sondern ihn vielmehr als einen Konflikt zwischen verschiedenen Gefühlen der Neigung und Abneigung hinzustellen. Gewiß wirken auch bei den meisten moralischen Handlungen solche Sympathien und Antipathien nebenbei sehr stark mit, doch wird es nicht schwer sein, sie von dem Bewußtsein der erkannten Pflicht zu unterscheiden; und das Auseinandertreten beider Willensmotive läßt sich besonders da beobachten, wo — durch eigenes Nachdenken oder die Überzeugungsgabe Anderer veranlaßt — ein Wechsel in den moralischen Ansichten einer Person stattgefunden hat. Hier kann eine gewisse Vorliebe zu dem früher für recht Gehaltenen fortbestehen bleiben,

das wir dennoch jetzt, wo wir eine bessere moralische Einsicht zu haben glauben, nicht mehr billigen und nicht mehr thun. Wenn etwa Jemand eines Tages zu der Überzeugung gelangt, daß die Unthätigkeit am Feiertage und das Almosengeben, was er beides bisher für moralische Pflichten hielt, unter bestimmten Umständen, in denen er sich gerade befindet, nicht gut, sondern tadelnswert ist, so mag er für diese beiden früher geübten vermeintlichen Tugenden noch eine gewisse Sympathie und Neigung übrig behalten, die nun aber mit seinen neuen moralischen Überzeugungen nicht mehr übereinstimmt, sondern zu ihnen im Kontrast steht. So läßt sich hier gleichsam durch ein psychisches Experiment die Unterschiedenheit der sittlichen Impulse von derartigen Gefühlen nachweisen, mit denen sie oft innig verbunden sind; ebenso innig, wie mit der Rücksicht auf die hergebrachte Meinung und das in unserer Umgebung für löblich Geltende, das doch auch zuweilen sich zu unserem Gewissen in so schmerzlichen Gegensatz stellt, daß wir dem gesellschaftlichen Ostrazismus trotzen und nur dem Spruch des inneren Areopags, dem eigenen Gewissen folgen.

Zu einer Charakteristik der Art und Weise, wie die Antriebe des Gewissens für den Willen wirksam werden, gehört noch die Erwähnung eines Umstandes: Die sittlichen Imperative erscheinen auf dem Schauplatz unseres Bewußtseins nicht direkt in der Form von Gefühlen, sondern kleiden sich in das Gewand einer scheinbaren Erkenntnis, um so den Willen, falls er widerstrebt, mit Argumenten zu lähmen. Die Gründe aber, die als Schlagworte dem Willen vorgehalten werden, affiziren direkt das Gefühl und setzen so den Willen in Bewegung. Solche Schlagworte, mit denen wir uns zum „rechten" Thun anleiten und ermahnen, sind nun sehr verschieden und können auch im Leben des Einzelen wechseln, je nach der Weltanschauung und den höchsten Gütern, Zwecken und Zielen, zu denen ein jeder sich bekennt. Der Eine wird sich selbst predigen, daß es seiner Menschenwürde, oder dem Werte seiner Person, dem Ebenbilde der Gottheit nicht angemessen sei, anders als so und so zu handeln; der Andere führt in diesem inneren Kampfe mit sich selbst die Pflicht des Gehorsams gegen

die göttlichen Gebote ins Feld; der Dritte ermannt sich durch die Berufung auf die Autonomie seines Willens, auf die menschliche Freiheit, die sich nicht durch niedrige Gelüste und animalische Triebe dürfe in Fesseln schlagen lassen. Und so wechseln bei den verschiedenen Menschen und zu verschiedenen Zeiten bei demselben Menschen die Vernunftgründe, die wir uns vorpredigen, um den schwankenden Willen, an dem andere Triebe nach anderen Richtungen zerren, zu überwältigen, damit er dem Gewissen allein folge. Immer aber glauben wir in solchen Fällen, durch die richtige Erkenntnis dessen, was geschehen soll, den Willen beeinflußt zu haben.

VIII. Wenngleich das überall vorhandene Pflichtbewußtsein, die Überzeugung, daß es etwas giebt, was geschehen soll, allein als formales Prinzip der Sittlichkeit gelten kann, so wird es doch nicht schwer sein, hieraus wenigstens zwei ganz allgemeine, ebenfalls nur formale Bedingungen abzuleiten, welche eine jede Ethik, die als Wissenschaft auftreten will, wird erfüllen müssen. Es sind die bekannten Forderungen der Freiheit und Gleichheit. Die Freiheit bedeutet so viel, daß die sittlichen Pflichten, welche dem einen Individuum auferlegt werden, kein Hindernis sein dürfen für die Erfüllung der Pflichten anderer Individuen; denn die Fähigkeit zu thun, was die Pflicht gebietet, muß bei jedem gleichmäßig vorausgesetzt werden. Die Gleichheit wiederum heißt so viel, daß in abstracto kein handelndes Subjekt mehr oder andere Pflichten hat, als — ceteris paribus — ein anderes Subjekt; weil vor jeder Kenntnis der Individuen und der Anlässe zu sittlichem Wollen und Thun kein zureichender Grund vorhanden ist, den Wert der Individuen ungleich anzunehmen.

Also beide Bestimmungen sind rein negativer Art, offenbaren nichts über den Inhalt der Moral; und, wenn wir uns recht besinnen, so drücken sie nur die logische Forderung aus, daß auch ein System von Wahrheiten, die zu finden uns noch nicht gelungen ist, mit sich selbst nicht in Widerspruch geraten darf. Daß ferner die Rechte des einen Menschen nur in den Pflichten der Anderen gegen ihn bestehen, ist eine weitere selbstverständliche Folgerung,

mit welcher erst dann etwas gewonnen wäre, wenn die Pflichten in concreto bekannt wären. — Die Regeln, die sonst noch gegeben werden, um in schwierigen Fällen den rechten Weg zu finden, sind — weit entfernt der Moral wirklichen Gehalt zu geben, — nur praktische, aus der Psychologie ableitbare Winke: dienlich, um das Gewissen unverfälscht aufzuweisen, es frei und klar reden zu lassen, und die Töne der Leidenschaft zu entfernen, die sonst hineinklingen, es verwirren und gewissermaßen überschreien. Solche zur Technik der Sittlichkeit gehörige Maximen waren schon den Alten geläufig. Wenn wir z. B. in einem bestimmten Falle erfahren wollen, ob die von uns beabsichtigte Handlungsweise gegen Andere oder ihr Verfahren gegen uns Lob oder Tadel verdient, so versetzen wir in unserer Phantasie den Vorgang in eine entfernte Zeit und lassen ihn sich abspielen zwischen uns gleichgültigen Personen; dann sehen wir, ob er unter diesen Umständen, wo unser Blut ruhig und unser Blick nicht mehr vom Interesse getrübt ist, nicht etwa anders erscheint und eine andere Beurteilung veranlaßt, als damals, wo wir Richter in der eigenen Sache waren. Oder wir stellen uns vor: das, was wir andern zu thun im Sinne hatten, sei uns widerfahren und umgekehrt, um so die Stimme des Gewissens schärfer durchhören zu können; denn niemand ist, wie der Schwabenspiegel sagt, so böse, daß es ihm nicht unbillig dünkte, wenn ihm Unrecht geschieht. Solche Experimente zeigen aber im besten Falle nur, wie das empirische Gewissen ist, nicht wie ein ideales sittliches Bewußtsein beschaffen sein müßte; die Irrtumlosigkeit der inneren Stimme verbürgen sie nicht.

Der, dessen Seele vom Fanatismus umnachtet ist, wird um so blinder auf das Ziel seines Wahnes losstürmen, wenn es ihm gelungen ist, seine vermeintliche Pflicht klar zu erfassen und die Stimme der natürlichen Neigungen und Triebe zum Schweigen zu bringen. Peter von Arbues und Torquemada mögen engelreine Gewissen gehabt haben. Viele Sterbliche befinden sich aber nicht einmal in diesem beneidenswerten Falle und werden von Zweifeln und Seelenqualen heimgesucht, wenn verschiedene, scheinbar gleichberechtigte sittliche Ansprüche ihre Stimme erheben, inner-

halb des Gewissens also Konflikte entstehen; wenn z. B. bei der Frage der Vivisektion der Wert des Mitgefühls und der Wert der Erkenntnis sich fast die Wage halten.

IX. Es ist nicht zu verkennen und verdient besonders betont zu werden, daß der Begriff des Moralischen vielfach mit dem des Nützlichen zusammenfällt, und daß mit der allmähligen Verfeinerung und vollkommeneren Ausbildung der sittlichen Ideen dieselben immer mehr sich den Ideen des Nützlichen im Sinne des allgemeinen Wohles nähern. Hieraus darf jedoch, wie wir gesehen haben, keinenfalls auf die Identität dieser Begriffe oder darauf geschlossen werden, daß die Idee des moralisch Guten aus dem Nützlichen sich entwickelt habe. Denn, selbst wenn die menschliche Vernunft einen Kodex des Nützlichen in einer Sammlung von unbezweifelbaren Vorschriften für das allgemeine Wohl zusammenzustellen im Stande wäre, und wenn wir als Fiktion ferner annähmen, daß die faktische Entwickelung der moralischen Grundsätze — wie sie auf dem Gipfel aller Kultur als bleibend festgestellt und allgemein anerkannt gedacht werden könnte — schließlich mit jenem Kodex des Nützlichen in jedem Punkte übereinstimmend befunden würde; so könnte dennoch — da nachgewiesenermaßen der Begriff des Guten nicht aus dem des Nützlichen abgeleitet worden ist — auch hierin nur eine thatsächliche Übereinstimmung erblickt werden. Man könnte hierin die unbewußte Tendenz aller Moral sehen, das Nützliche zu verwirklichen. Es wäre so aufzufassen, daß die Menschheit bei der bewußten Ausbildung moralischer Grundsätze unbewußt in diesen Grundsätzen zugleich Nützlichkeitsregeln ausbildet. Für die moralischen Grundsätze selbst kann aber nicht eine unbewußte, sondern nur eine bewußte Entwickelung angenommen werden, da dieselben nur in den Handlungen Wirklichkeit gewinnen, welche von dem Gefühl der Verantwortlichkeit begleitet, also durchaus bewußt sein müssen.

Zur Erklärung dieser präsumirten Übereinstimmung des höchsten „Nützlichen" mit dem höchsten „Guten" könnte die Hypothese aufgestellt werden, ein höchstes Weltprinzip z. B. ein Weltschöpfer habe die Menschheit zur Entwickelung wirksamer moralischer

Ideen befähigt, um hierdurch den allgemeinen Nutzen, das allgemeine Glück und Wohlergehen zu realisiren. Diese Hypothese wäre statthaft, wenn der Begriff des Nützlichen allgemein anerkannt feststände, aber auch dann als eine, wiewohl sehr nahe liegende, Vermutung von dem Kreise rein wissenschaftlicher Überlegungen fern zu halten und würde auch an der faktischen Unableitbarkeit des Sittlichen aus dem Nützlichen nichts ändern.

Nun steht es aber nicht fest und läßt sich nicht definiren, welcher Inhalt unter den Begriff des Nützlichen zu subsumiren ist. Das Nützliche ist wie das Zweckmäßige und das Vollkommene ein relativer Begriff. Wem soll etwas nützen? Mir? Dir? Soll es der Liebe oder dem Haß dienen? Wenn gesagt wird, das Gesamtwohl gehe dem Wohl des Einzelnen voraus, so ist nicht nur fraglich, worin das wahre Wohl besteht, sondern der ganze Satz ist auch eine unbewiesene Behauptung, die aus dem Begriff des Nützlichen nicht folgt. Soll das Wohl des Vaterlandes dem der ganzen Menschheit vorgezogen oder nachgesetzt werden? — Wir sehen wohl, in welches Labyrinth von kaptiösen Fragen wir geraten, und daß jeder zu ihrer Beurteilung bereits recht ausgebildete und fest formulirte moralische Begriffe mitbringen muß, um in den allgemeinen Sätzen, wie in den einzelnen Fällen, über das Nützliche zu entscheiden. Also nur als vorübergehende Fiktion, als Gedankenexperiment konnten wir die Gleichsetzung des Nützlichen und Sittlichen versuchen. Denn der einzige dem Nützlichen bisweilen zu Grunde gelegte Begriff, dem ein absoluter Wert zukommt, ist der der „Lust." Wir haben aber bereits in früheren Überlegungen die Überzeugung gewonnen, daß die verschiedenen Arten der Lust, so wie auch ihre Werte für verschiedene Individuen und für jedes Individuum zu verschiedenen Zeiten inkommensurabel sind, daß es sich im entscheidenden Falle oft nicht sagen läßt, welche Lust als die „größere" den Vorzug verdient, daß oft erst das moralische Bewußtsein als ein höherer Richter darüber entscheiden muß, welche Lust die „würdigere" und „bessere" ist.

Wenn wir nun gesagt haben, der Begriff des Moralischen falle vielfach mit dem des Nützlichen zusammen, so ist der hierbei

gemeinte inhaltsvolle Begriff des Nützlichen selbst erst mit der, bisweilen wohl unbewußt wirkenden, Hülfe der moralischen Beurteilung zu Stande gekommen, so daß es leicht ist, dann nachträglich das im Begriff des Nützlichen zu finden, was man nicht umhin konnte selbst vorher hineinzulegen.

Als ein Versuch, den Begriff des Nützlichen für einen besondern Fall ohne Einmischung des Moralischen festzustellen, kann Machiavelli's: „Principe" gelten: hier ist die Sicherung einer möglichst umfassenden Herrschermacht der Inhalt des Nützlichen.

Im Gegensatze zu dem relativen Begriff des Nützlichen ist der Begriff des moralisch „Guten" in jedem einzelnen Falle, wo er zum Bewußtsein kommt, ein inhaltsvoller und absoluter; denn er giebt nicht an, was zu gewissen Zwecken dienlich ist, sondern was um seiner selbst willen geschehen soll.

Ist es nötig diese Behauptung vor Mißdeutungen zu schützen? Nicht einen feststehenden und allgemeingültigen Inhalt hat der Begriff des sittlich „Guten", sondern es ist damit nur gesagt, daß jedesmal, wo eine in moralischer Hinsicht nicht gleichgültige Handlung vollzogen wird, der Handelnde ein bestimmtes Verfahren für „gut" hält. Daß die Ansichten verschiedener Personen hierin verschieden sein werden, daß selbst der Einzelne seine Meinung mit der Zeit ändern ja bisweilen schwankend im Innern seine Pflicht überlegen wird, ist selbstverständlich, wenn man im Auge behält, daß die moralischen Begriffe in jedem Einzelnen erst allmählich aus der Erfahrung mit einem Inhalte versehen worden sind. Dennoch aber ist dieses partikuläre, wechselnde moralische Bewußtsein des Einzelnen die letzte Instanz, welche für jeden darüber entscheidet, was gut und böse ist. Denn einen sicheren Nachweis darüber, wie die moralischen Ideen uranfänglich entstehen und welchen Inhalt sie „von rechtswegen" haben sollten, giebt es nicht, und ein solcher Nachweis könnte gemäß dem Begriffe dieser Ideen auch höchstens von einem Denker erwartet werden, der das erlangt hätte, was Archimedes sich nur wünschte: einen Standpunkt außerhalb des Weltalls.

X. Also die bei jedem Menschen verschiedenen, im Laufe der Zeit, oft zufällig, „gewiß vielfach irrtümlich" entstandenen Meinungen über das, was gut und böse ist, bilden das moralische Bewußtsein, das wir nicht zögern „Gewissen" zu nennen, und erscheinen in jedem einzelnen Falle als die höchste Offenbarung dessen, was wir thun sollen. Wem dieses eine schwankende und untaugliche Grundlage für die Sittlichkeit zu sein scheint, der beachte zunächst, daß das Sollen, das Bewußtsein der Verpflichtung ein seelisches Urphänomen ist; daß sich wohl das Sollen im einzelnen Falle durch ein allgemeineres Pflichtgebot motiviren, nicht aber für die Pflicht überhaupt noch ein Grund nachweisen läßt. Wer daher hier noch nach dem „Warum" fragt, scheint sich selbst nicht zu verstehen; denn die Grundlagen, die man etwa den Geboten des Gewissens noch weiter geben könnte, würden selbst noch viel mehr der Begründung bedürfen und ebenso wenig ihrer fähig sein, als das in jedem lebendige Pflichtbewußtsein.

Selbst wenn wir annehmen, daß ein göttlicher Wille der Grund für die Verbindlichkeit der moralischen Begriffe ist, so wird die Frage, weshalb man denn dem göttlichen Willen gehorchen solle, doch wiederkehren und nicht zu beantworten sein. Denn sagen wir, daß das Gewissen uns gebiete dem göttlichen Willen zu folgen, so machen wir einen Zirkelschluß, indem wir doch das Gewissen als höchste Instanz anerkennen.

Freilich werden wir uns nicht damit beruhigen wollen, daß das Gewissen verschiedener, in gleichen Verhältnissen lebender Menschen verschieden redet. Das Bedürfnis des Gemütes nach einem sinnvollen Zusammenhange des Weltganzen wird verlangen, daß das „Seinsollende" für alle dasselbe sei; es wird daher den Inhalt des empirischen Gewissens für fehlerhaft erklären, und wird eine Garantie dafür, daß das wahrhaft „Seinsollende" nur eines ist, in der Thatsache sehen, daß mit dem „Fortschritt" der Zivilisation die moralischen Überzeugungen sich einander nähern. In einem solchen Weltplane, den wir postuliren, würde es auch liegen, daß das Gewissen jedes einzelnen nicht zwecklos gegeben, sondern zu dem höheren Berufe bestimmt wäre, nur zu dem wahren Wohle

(d. h. zu der höchsten Luſt) ſeines Trägers in irgend einer, ihm ſelbſt zur Zeit noch nicht bewußten Weiſe beizutragen. Von dem Standpunkte eines ſolchen Weltplanes aus betrachtet iſt es begreiflich, daß das Gute ſo oft mit dem Nützlichen Ähnlichkeit hat, daß auch ſchon in den irdiſchen Verhältniſſen die meiſten Menſchen im ganzen genommen ſich am wohlſten befänden, wenn ſie den Impulſen ihres Gewiſſens Folge leiſteten, und weshalb es meiſtens ſo leicht iſt unter den allgemeinſten moraliſchen Anſchauungen — denen wir freilich in den einzelnen Fällen der praktiſchen Anwendung oft wieder untreu werden — Einſtimmigkeit bei den Menſchen zu erreichen.

Wenn wir dieſe Hypotheſe einer wohlwollenden Vorſehung aufrechterhalten, ſo wird ferner klar, daß eine deutlichere Begründung, als uns durchs Gewiſſen ins Herz geſchrieben iſt, die Vorſehung für das „Seinſollende" überhaupt nicht hätte geben können, und daß jede, etwa anderweitig gegebene, verſtandesmäßige Begründung, im Sinne der Vorſehung nicht nur nutzlos geweſen, ſondern zur Vermehrung der Gewiſſensqualen ihrer Geſchöpfe ausgeſchlagen wäre. Denn logiſch klare Einſicht in alles, was geſchehen ſoll, kann ſicher nur die Pein des engen Erdenlebens ſteigern, falls die Vorſehung uns nicht auch zugleich die Gabe verleiht, die ſittlichen Gebote immer zu erfüllen. Hätte die Vorſehung aber auch dieſes gethan, ſo hätte die Welt damit eine Beſchaffenheit erhalten, von der wir uns überhaupt gar keine Vorſtellung mehr machen könnten.

Wie überwältigend nun auch die Macht iſt, die dieſe Vorſtellung von einer Vorſehung oder ſittlichen Weltordnung auf das Gemüt übt; wie unabweislich auch das Bedürfnis, dem ſie dient, auftritt: das ideale Bedürfnis, den Lauf der Welt nicht nur zu erklären ſondern zu begreifen: — jedenfalls muß doch dieſe Annahme einer Vorſehung als bloße Vermutung von dem Gebiete des wiſſenſchaftlich Nachweisbaren ſtreng geſondert werden.

Wir müſſen uns gleichwohl darüber klar werden, daß jede Annahme, das ſittliche Bewußtſein der Menſchheit könne Fortſchritte machen, ausgebildet und geläutert werden, nur unter der Voraus-

setzung eines solchen Weltplanes einen Sinn hat; daß ohne ihn jede momentane moralische Überzeugung des einen Menschen genau denselben Wert hätte wie jede andere, da es keinen Maßstab gäbe, woran die Ansichten gemessen werden könnten. Wird diese Voraussetzung aber nicht negirt, so muß eine bereits angedeutete Thatsache: daß nämlich die Gültigkeit moralischer Grundsätze um so eher allgemein anerkannt wird, je allgemeiner sie gefaßt sind, erstens die Folgerung nahe legen, daß die allgemeinsten Formulirungen der Moral, wie sie oft ausgesprochen und von Philosophen entwickelt worden sind, den sittlichen Prinzipien nahe kommen mögen, die von dem höheren Standpunkte einer Weltordnung aus den Menschen für ihre irdische Laufbahn vorzuschreiben wären. Zweitens kann diese Thatsache uns zu praktischen Winken zur Veredlung des sittlichen Bewußtseins verhelfen, indem wir die bornirten moralischen Begriffe, nach denen wir im einzelnen Falle zu handeln entschlossen waren, mit allgemeineren sittlichen Grundsätzen vergleichen und nach ihnen korrigiren. Von diesen allgemeinen Grundsätzen können wir dann, falls es uns glückt, zu noch allgemeineren aufsteigen ꝛc.

Immer aber müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß auch die allgemeinsten positiven Grundsätze (z. B. die Wahrhaftigkeit) uns nicht angeboren, sondern empirisch geworden, also in einem gewissen, wenn auch beschränkten, Sinne menschliches Machwerk sind; daß sie nicht notwendig die volle „Wahrheit" zu enthalten brauchen, daß sie nur auf die thatsächlichen irdischen Verhältnisse anwendbar sind, und wir auch in der Art ihrer Anwendung auf die Einzelfälle dem Irrtum ausgesetzt. Man hat den Satz, daß auch die wichtigsten, scheinbar elementarsten sittlichen Gebote nur für irdisch-menschliche, nicht aber überhaupt für alle möglichen Verhältnisse, Wesen und Welten Geltung haben, durch das fingirte Beispiel erläutert, es sei die Wahrhaftigkeit in einer Gemeinschaft von Wesen, wo jedes beständig von allen Verhältnissen, Thaten und Gedanken der anderen genaue Kenntnis habe, völlig gleichgültig und wertlos; sie sei keine Tugend mehr und keine Forderung der Moral. Dieses Beispiel, welches der Phantasie eine über-

mäßige Leistung zumuthet, da wir uns von solchen Wesen gar keine Vorstellung machen können und ebenso gut sagen könnten, die Wahrhaftigkeit sei für die Steine keine sittliche Pflicht, ist zur Illustration unserer Ansicht weniger geeignet, als der Hinweis auf die gesellschaftlichen Zustände, wie sie in manchen Idealstaaten z. B. in denen des Plato und Thomas Campanella in allem Ernst gefordert worden sind und noch heutzutage von den Kommunisten stürmisch verlangt werden. Wenn, ihnen entsprechend, die Kinder, ohne ihre Eltern zu kennen, von der Geburt an ausschließlich vom Staate ihre Pflege, Erziehung, ihren Unterhalt und Beruf erhalten und der Staat beständig, täglich und stündlich darüber wacht, daß durch gleiche Löhnung aller geleisteten Arbeit die gleiche Verteilung aller Güter immerfort aufrecht erhalten bleibe, so müssen mindestens zwei wichtige sittliche Gebote, die bisher zur Veredlung des Menschengeschlechts beizutragen schienen, ganz von selbst wegfallen und unmöglich werden: die Wohlthätigkeit und die Dankbarkeit. (Nur mit Mühe widerstehen wir der Versuchung die ethischen Konsequenzen der neuesten sozialpolitischen Reformen in Deutschland nach dieser Richtung hin zu erörtern).

Ebenso müssen wir andererseits auch darauf gefaßt sein, einen allgemein als unmoralisch angesehenen Begriff, z. B. die Lüge, nach noch höheren Prinzipien im besonderen Falle zulässig zu finden; wenn wir auch nur mit Behutsamkeit daran gehen werden, in der Praxis von den Grundsätzen abzuweichen, die durch allgemeine Anerkennung gewissermaßen sakrosankt geworden sind. Gerade aber bei dem Versuche, dieses gewisse Maß festzustellen, werden wir nicht selten, zugleich nach verschiedenen Seiten hingezogen, keinen unser Gewissen vollkommen befriedigenden Ausweg finden können. Alles dieses erinnert uns an die irdische Seite der Herkunft unserer Moral, zu der wir den Stoff thatsächlich selbst herbeischaffen müssen, wenn auch ein gläubiges Hoffen sich dabei von einer höheren Hand geleitet wähnt.

Es gehört zu den glücklichen Inkonsequenzen, die das menschliche Leben reguliren, daß die praktischen Ansichten über Moral und Pflicht, unabhängig von der Entscheidung der theoretischen

Frage, immer so ausfallen, als ob wir alle von dem Bestehen jener höheren Weltordnung fest überzeugt wären: wir alle glauben, daß die Moral des einen den Vorzug verdient vor der Moral des andern, daß durch Belehrung und aufmerksame Selbsterziehung sich die sittlichen Überzeugungen veredeln lassen, daß im Laufe der Weltgeschichte mancher sittlich niedrige Standpunkt — man denke an die Sklaverei — überwunden und durch einen vollkommeneren ersetzt worden ist. Und selbst diejenigen, welche geflissentlich aus ihrer Philosophie nicht nur jeden providentiellen Beruf der Menschheit, sondern auch alle Moral verbannen, werden durch ihr faktisches Verhalten dem Leben gegenüber und in ihrer Beurteilung einzelner Handlungen und Gesinnungen in um so flagranteren Widerspruch geraten mit dem, was aus ihren Theorien zu folgern wäre.

Als dauernde, uns durch's Leben begleitende Stimmung des Gemütes ist diese Zuversicht auf eine Vorsehung wohlthuend und jedenfalls ungefährlich; doch hüten wir uns, in beweglichem Fürwitz den Inhalt des Weltplanes, den wir wünschen, über die Zwecke hinaus, zu denen die Hypothese desselben überhaupt aufgestellt worden ist, erraten und das Ziel vorzeichnen zu wollen, dem die Welt in ihrem Laufe zustrebt und etwa im abenteuerlichen Spiele der Phantasie demjenigen schon Wirklichkeit zuzuschreiben, „was so schön wäre, wenn es wäre!" Theorie und Praxis würden gleichzeitig darunter leiden, denn die auf diese Weise erschlichenen moralischen Vorschriften haben niemals auf die Dauer Glück gehabt und dem Ansehen der Philosophie hat nichts so sehr geschadet, als ihre Vermengung mit fremden, unwissenschaftlichen Elementen.

Versuchen wir nun des Experimentes halber uns auf jenen außerweltlichen Standpunkt zu versetzen, wo eine erzursprüngliche Einsicht uns in das Innere der Dinge dringen und den wahren Sinn des Weltzusammenhanges erkennen läßt, so wird zunächst zweierlei deutlich sein: Wir mögen bei dem, was uns der tiefe Blick in die Natur zeigt, wohl sehr erstaunen; wenn aber der Sinn des wahren Zusammenhanges von allem, was uns bisher vernünftig und wertvoll geschienen hat, nicht so total verschieden sein soll, daß er unserer Natur vollkommen fremd und daher gleichgültig

wird; so werden wir erstens verlangen müssen, daß der Wert menschlicher Handlungen und Gesinnungen schließlich darin bestehe, daß sie den Handelnden selbst in irgend welcher Weise wieder zu gute kommen, zu ihrem wahren Wohl und ihrer wahren Lust (oder, je nach Verdienst, zum Gegenteil) beitragen. Dieses Ziel werden aber die Handlungen durch die Verwirklichung dessen erreichen, was man in irdischen Verhältnissen auch schon als „sittliche Güter" bezeichnet, ohne übrigens für diesen Begriff hier im Leben schon ein Beispiel zu besitzen d. h. ohne mit voller Bestimmtheit ein einzelnes sittliches Gut je nennen zu können. Damit aber zweitens die sittliche Gesinnung um ihrer selbst willen gepflegt werde und nicht aus egoistischem Interesse, damit sie also überhaupt den Charakter des Sittlichen behalte, werden für das menschliche Bewußtsein die sittlichen Impulse immer als selbstlos erscheinen müssen; es wird eben für den Handelnden selbst der Zusammenhang seines moralischen Thuns mit seinem eigenen wahren Glück immer verdeckt bleiben müssen; wie ja auch wirklich der Mensch gerade bei Handlungen von dem höchsten sittlichen Wert um des Rechten und der Pflicht willen sein Glück zu opfern glaubt. Daß hierbei nicht etwa die Vorstellung, recht zu handeln, eine besondere alles Lebensglück aufwiegende Lust mit sich bringen kann, geht daraus hervor, daß niemand wünschen wird, in diesen kritischen Fall zu kommen. Wenn also auch das Sittliche für das Bewußtsein des Handelnden immer um seiner selbst willen zu geschehen scheint, so bildet, wie wir gesehen haben, dieser Umstand keinen Grund dagegen, daß wir, um für den Zusammenhang aller Dinge uns überhaupt einen vernünftigen Sinn denken zu können, und um nicht den ganzen Weltlauf für die künstlich dolose Veranstaltung einer Täuschung, deren Objekte wir sind, anzusehen, doch solch eine allendliche Remuneration und Wiederbringung aller Dinge postuliren.

Sind aber die wahren sittlichen Güter, in deren Realisirung der Weltprozeß kulminiren mag, uns verborgen; — und dieses wird wohl nur von einer eigentümlichen Suffisance, die in absehbaren Zeiten der Menschheit zur Seligkeit zu verhelfen hofft,

geleugnet werden; — so können auch notwendigerweise die Antriebe zum sittlichen Handeln nicht in einer Einsicht, sondern nur in Thatsachen der „praktischen Vernunft", in den Imperativen unseres Bewußtseins, das als solches „sittliches Bewußtsein" heißt, uns beschcert worden sein. Die Wirksamkeit dieser moralischen Impulse äußert sich nun in der Ausbildung sittlicher Unterscheidungen, wie „gut" und „böse" und in Grundsätzen und Lehren, von denen man annehmen kann, aber nicht anzunehmen braucht, daß sie sich mit der Steigerung der Kultur vervollkommnen d. h. ein immer treuerer Ausdruck dessen werden, was zur Verwirklichung der wahren sittlichen Güter förderlich ist.

Kein Wunder, wenn solche sittlichen Grundsätze, zu immer größerer Allgemeingültigkeit abgeklärt und, wie man meint, veredelt, dem bedrängten Gewissen, das sich nach festen Regeln des Handelns sehnt, das den ruhenden Pol sucht in der Erscheinungen Flucht, so imponiren in ihrer Einfachheit, daß es, in ihnen sein letztes Refugium erblickend, in ihrer Befolgung alles Heil sucht und sie für vollkommen unabhängig und auch im letzten Grunde um ihrer selbst willen daseiend hält. Wie Schopenhauer es einmal ausspricht: dicatur veritas et pereat mundus! Dieser Richtung, die sich auf die Unabänderlichkeit abstrakter sittlicher Gebote verläßt, ist die Bescheidenheit nachzurühmen, mit welcher sie darauf verzichtet, durch direkte Verwirklichung angenommener „sittlicher Güter" selbstbewußt an dem Ausbau der Welt mitzuarbeiten. Doch führt sie durch blinde Befolgung von Geboten, die sie für Selbstzwecke hält, zu Härten und zu Kollisionen der verschiedenen Pflichten, die uns immer wieder daran erinnern, daß die Unabhängigkeit der sittlichen Imperative von höheren Zwecken doch wohl nur eine scheinbare sein mag; wenn auch der Zusammenhang für uns nie ganz klar wird.

Wie bei der physischen Naturerklärung die Stetigkeit der an der Natur beobachteten Gewohnheiten zu einer Deutung verführt, nach welcher eine Anzahl an dem „Stoffe" haftender blind wirkender Kräfte allein den Weltlauf zu Stande bringen, während andererseits die augenscheinliche Verwirklichung vorgedachter Zwecke

einen sinnvollen Zusammenhang ahnen läßt und immer der Annahme opponiren wird, als seien durch ein zufälliges Zusammengeraten der sog. „Atome" und ihrer „Kräfte" die Erscheinungen der Wirklichkeit herausgewürfelt; — so werden auch im sittlichen Leben die zwei gedachten Richtungen sich immer befehden: das blinde Vertrauen auf die Heiligkeit abstrakter sittlicher Gebote und die Ahnung oder vielmehr die geräuschvolle Proklamation höherer Zwecke, um derentwillen alle sittlichen Gebote da seien und denen daher auch gelegentlich das einzelne Gebot zu weichen habe. So entsteht z. B. unter den Theorien der Utilitarismus, der den Weltzweck in dem Begriff des Nützlichen gefunden zu haben glaubt.

Im praktischen Leben stoßen wir auf Antinomien, unlösbare Widersprüche, sobald die fest formulirten Sentenzen des empirischen Gewissens z. B. das Gebot der Wahrhaftigkeit, anderen Pflichten, z. B. der Nächstenliebe, widersprechen. Wir werden dann unwillkürlich dazu getrieben nach höheren Zwecken zu suchen, zu forschen, durch welche Handlungsweise ein höheres sittliches Gut gefördert werde, und da hierin eine Entscheidung nur durch höhere Eingebung erfolgen könnte, so sind wir schließlich doch wieder auf unser, dem Irrtum sicher ausgesetztes, empirisches Gewissen angewiesen.

XI. Die Konsequenzen der hier erörterten Ansichten über das Fundament der Moral werden sich auch für das Verhältnis des Menschen zur Tierwelt leicht ziehen lassen, aber bis jetzt wohl nur negativ sein. Es läßt sich bei unserer mangelhaften Kenntnis darüber, wie sich in der Tierseele Vorstellungen bilden und Gedanken entwickeln, und bei unserer geringen Fähigkeit das geistige Leben der Tiere zu beobachten, weder behaupten noch leugnen, daß auch in dem Tier der Keim zur Ausbildung ethischer Unterscheidungen vorhanden ist. Jedenfalls liegt eine Arroganz in der Annahme, die Tiere seien nur Mittel für die Zwecke der Menschen, die Lust und Glückseligkeit des Menschengeschlechts sei allein wert gefördert zu werden und das Mitgefühl mit den Leiden der Tiere in dem Ausbau einer Ethik nur von ornamentaler Bedeutung. Denn ob die Menschen gegen die Tiere Pflichten haben, läßt sich allerdings

auch nicht bestimmt entscheiden, da das individuelle sittliche Bewußtsein der verschiedenen Menschen auf diese Frage verschiedene Antworten giebt.

XII. Unsere Überlegungen sind nun wohl so weit gediehen, daß wir eine kurze Zusammenfassung ihrer Resultate versuchen können. — Nicht darin besteht für die Wissenschaft die Eigentümlichkeit des Menschen als eines sittlichen Wesens, daß er ein Bewußtsein hat von dem, was er soll, sondern daß er sich bewußt ist, daß er überhaupt etwas soll und etwas anderes nicht soll. Es ist im Menschen die ursprüngliche Anlage vorhanden, ethische Unterscheidungen zu machen zwischen dem, was um seiner selbst willen geschehen soll, und dem, was nicht geschehen soll. Und wenn auch in der thatsächlichen Ausbildung die Sphäre des Sittlichen an viele andere Gebiete, an das des Rechts, der Politik, der Sitte, des Nützlichen, Schicklichen, Schönen angrenzt und die Grenzen sich nicht scharf ziehen lassen, so ist deshalb der Begriff des Sittlichen doch legitim entstanden, wertvoll und selbständig und unableitbar aus anderen Begriffen. Über die Unmöglichkeit die Grenzen scharf zu bestimmen wird sich niemand wundern, der die bewußte Menschenseele für eine Einheit hält, an der erst der beobachtende Denker, um ihr Wesen besser zu erfassen, Teile, Eigenschaften und Kräfte künstlich unterscheidet; weil der Mensch nur erkennen kann, wo er unterscheidet.

Also in der Gabe, überhaupt sittliche Begriffe auszubilden, besteht die Besonderheit des Menschen; der Inhalt dieser Begriffe läßt sich von der Wissenschaft nicht feststellen, weil sie den verpflichtenden Grund dafür, weßhalb jemand etwas thun oder lassen soll, nicht anzugeben vermag und jeden auf sein eigenes, empirisch entwickeltes individuelles sittliches Bewußtsein verweisen muß. Und wenn auch die Eigenschaft der meisten sittlichen Normen, zur allgemeinen Glückseligkeit beizutragen, und die Fähigkeit der Menschen, sich über das ethisch zu Billigende oft zu einigen, auf eine Weltordnung hinzuweisen scheint, welche nicht zuläßt, daß jeder ad libitum auf seine Art sittlich ist, sondern die Menschheit unmerklich zu einem sittlichen Ideal hinleitet, so ist doch diese Weltordnung und

der höchste Zweck des Sittlichen nicht der wissenschaftlichen Forschung zugänglich, und es muß daher auch alles, was hierüber mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit gesagt werden könnte, von der Ethik als theoretischer Disziplin ausgeschieden und ferngehalten werden.

Es mag wenig tröstlich erscheinen, daß wir, statt nun endlich der Ethik ein Fundament zu geben, die Nachweisbarkeit eines bestimmten Inhalts, einer materialen Grundlage für dieselbe leugnen und mit einem „ignorabimus" schließen, mit dem Geständnis, den verpflichtenden Grund für menschliche Handlungen nicht finden zu können; und allerdings wird hiermit eine Philosophie der Resignation verkündigt, ein Verzicht der Wissenschaft, dem Menschengeschlecht das „Warum" zu offenbaren.

Doch wäre erstens zu fragen, ob der Wert einer wissenschaftlichen Untersuchung von dem Trost abhängt, den ihre Ergebnisse bieten. Und zweitens, ob denn frühere Ethiker zu sicheren positiven Resultaten gelangt sind an dem Punkte, wo wir leider mit einem Fragezeichen abbrechen müssen.

Das Trostspenden wird sich nun wohl eine Rede versagen, die nicht vom Herzen sondern vom Kopfe gehört sein will. Wenn es aber doch mißlich erscheint, daß unsere Arbeit einen Widerspruch zwischen dem, was in der Ethik postulirt werden muß, und dem, was sich konstatiren läßt, nur zeigt, ohne diesen Widerspruch — abgesehen von einer auf Fiktionen gestützten, im conditionalis gehaltenen Erklärung — mit der erforderlichen Genauigkeit zu lösen, so wäre zu erwägen, ob nicht auch sonst im Leben wie im Denken so manche Widersprüche ungelöst bleiben und vielleicht für uns unlösbar sind? Man hat es früher getadelt, daß manche Philosophen durch begeistertes Aussprechen der Rätsel des Lebens sie schon zu lösen glaubten; jetzt könnte man ebenso davor warnen, daß viele, um dem Einheitsbedürfnis der Menschennatur zu genügen, die Widersprüche, statt sie zu lösen, einfach leugnen.

„Natur hat weder Kern noch Schale;
„Alles ist sie mit einem male!"

Das klingt so schön bei Göthe! Es tönt darin aber doch nur das *unerfüllte* Sehnen, dort eine Einheit zu finden, wo

wir in Wirklichkeit Vielheiten erblicken. Gegenüber dieser Art, den gordischen Knoten mit einem Machtspruch zu durchhauen, ist doch schon das Aufweisen des Widerspruchs und die Aufforderung, vor ihm Halt zu machen, eine Pflicht der Forschung.

Was unsere zweite Frage betrifft, so hat auch bisher niemand den verpflichtenden Grund für das Sittliche in befriedigender Weise gezeigt; und es war uns weniger darum zu thun, auf diesen Mangel der bisherigen ethischen Systeme aufmerksam zu machen, als darauf, daß sie diesen Mangel verschwiegen haben; während doch das Geständnis dieses Unvermögens jeder Moralphilosophie zur Einleitung dienen sollte.

Es erübrigt noch zum Schluß dieser Rekapitulation, den versprochenen indirekten Beweis für die höhere Würde des Moralgesetzes zu liefern: Sittliche Ideale haben wir nicht zeigen können; auch ließ sich nicht behaupten, daß in den sittlichen Imperativen die Stimme Gottes sich offenbart, sie zeigen im Gegenteil nur allzuviel Menschliches. Wer durch Fleischessen die Fasten gebrochen hat, kann bisweilen durch heftigere Gewissensbisse gequält werden, als wer durch eine selbstsüchtige Lüge seinen Nächsten hintergeht; daß aber überhaupt moralische Unterscheidungen und Begriffe entstehen und wirksam werden, ist trotz alledem weder aus der Sinnlichkeit des Menschen noch aus seinem Intellekt erklärlich und widerspricht sogar beiden, da das Gewissen oft zu dem treibt, was sowohl von der sinnlichen Natur wie von der Klugheit perhorreszirt wird. Deshalb wird man nicht umhin können, in dieser ethischen Anlage des Menschen etwas anzuerkennen, was über sein irdisches, animalisches Naturell hinweist, etwas, wodurch sein dunkler Drang im sittlichen Streben eine Art von Sanktion empfängt; ein Merkmal göttlicher Abstammung.

Zum Aufbau eines Systemes ethischer Normen wird dieses wohl nur ein schmales und dürftiges Fundament sein. Es ist aber bei seiner Grundlegung versucht worden, den gesicherten Besitz philosophischer Erkenntnis von dem zu sondern, was — oft an der ersten Stelle stehend — nicht wertlos, aber weniger zuverlässig, in das Gebiet der ahnungsvollen Träume verwiesen werden muß.

Beobachtungen lehren uns, daß wir dem Erwachen nahe ſind, wenn uns träumt, daß wir träumen. Möge in der Ethik die bewußte Unterſcheidung deſſen, was an ihr Traum war, dem nahen Erwachen vorausgehen.

Recenſionen.

Dr. Adolf Böhringer: Kant's erkenntnistheoretiſcher Idealismus. Freiburg i. Br. Univerſitätsbuchdruckerei von Chr. Lehmann, 1888. 4°. 86 Seiten.

Der Verfaſſer beſchränkt ſich darauf, nur das Weſentliche der in der Kritik der reinen Vernunft enthaltenen Erkenntnistheorie ohne Rückſicht auf die etwa in praktiſcher Beziehung ſich daraus ergebenden Konſequenzen darzuſtellen. In der Einleitung wendet er ſich gegen die Art, mit welcher man in manchen der Widerlegung Kant's gewidmeten Schriften durch aus allen Ecken und Enden zuſammengeleſene Stellen das an ſich Klare verwirrt und das an ſich Dunkle noch dunkler zu machen verſuche, und er iſt vielmehr beſtrebt, die Gedanken Kant's nach Kräften als ein zuſammenhängendes, widerſpruchsloſes Ganzes darzulegen. Und zwar iſt der Verfaſſer mit namhaften Kantforſchern der Anſicht, daß es ſich in der Kritik d. r. V. nur um die Möglichkeit, den Wert und die Grenzen, nicht aber um die Entſtehung der Erkenntnis handle, daher die Auffaſſung, welcher das Problem der Kant'ſchen Unterſuchung als ein lediglich pſychologiſches oder phyſiologiſches erſcheint, entſchieden zurückgewieſen wird. Dr. Böhringer glaubt in dieſer Hinſicht, daß weder über die Bedeutung des Apriori und des Unterſchiedes der analytiſchen und der ſynthetiſchen Urteile, noch über den Sinn der transſzendentalen Äſthetik und die Deduktion der Kategorien eine auch nur einigermaßen befriedigende Auffaſſung möglich ſei, wenn man, von dem pſychologiſch-phyſiologiſchen Vorurteil befangen, an die Betrachtung herantrete. Ja ſelbſt die ſchwankende Haltung, welche Kant allerdings gegenüber dem Dinge an ſich bewieſen habe, hänge zum

Teil wenigſtens damit zuſammen, daß ſich derſelbe habe verleiten laſſen, einen Sprung in die pſychologiſch-phyſiologiſche Betrachtungsweiſe zu thun.

Die Schrift gliedert ſich in folgende Abſchnitte: I. Das Apriori. II. Analytiſche und ſynthetiſche Urteile. III. Kant's Lehre von der transſzendentalen Äſthetik. IV. Die objektive Gültigkeit der Kategorien als der logiſchen Bedingungen ſynthetiſcher Urteile a priori. V. Das Kriterium der Wirklichkeit und Kant's empiriſcher Idealismus. VI. Das Ding an ſich.

Schon in dem erſten Abſchnitt, wie auch in den anderen, iſt der Verfaſſer vor Allem beſtrebt, die Lehre Kant's gegen alle Mißverſtändniſſe, Verdunkelungen und Abſchwächungen in voller Reinheit klarzuſtellen. Um gegenüber dem Apoſteriori den ganz beſtimmten Unterſchied des Apriori als desjenigen, das gar nicht anders ſein kann, zu würdigen, dürfe man freilich weder mit Volkelt dem Begriffe des Apriori einen pſychologiſchen Urſprung zuerkennen, wodurch man die erkenntnistheoretiſche Bedeutung jenes Begriffs geradezu mißverſtehen müſſe, noch die logiſche mit der empiriſchen Allgemeinheit verwechſeln, oder mit Göring darin nichts finden, als eine mehr oder minder verbreiterte Thatſächlichkeit. Auch die Auffaſſung des Aprioriſchen als einer angeborenen Erkenntnis weiſt der Verfaſſer natürlich ebenſo zurück, um ſo mehr, als ſich die Konſequenz dieſes Mißverſtändniſſes, wie er ſagt, auf den ganzen Umkreis der Kant'ſchen Theorie erſtrecke.

Aber warum — ſo fragt der Verfaſſer ſelber — betonte Kant ſo nachdrücklich die Notwendigkeit aprioriſcher oder ſchlechthin allgemeiner und notwendiger Erkenntniſſe gegenüber den empiriſchen mit ihrer uns komparativen Allgemeinheit? Warum bot er ein ſo großes Kapital von Scharfſinn und Tiefſinn auf? Warum mutete er ſich die ſchwierigſten und komplizirteſten Unterſuchungen zu, um ſchließlich zu einer kleinen Anzahl ſolcher Grundſätze a priori zu gelangen, die für unſere Erkenntnis von wirklicher Bedeutung ſind? Schienen ihm etwa die Urteile a priori wegen ihres Urſprungs (in der reinen Vernunft) von vornehmerer Art zu ſein? Oder ließ er ſich von einem gewiſſen Hange nach Bequemlichkeit leiten,

ſo daß er es vorzog, ſtatt des langſamen und mühſamen Weges der Empirie, den kürzeren und leichteren der aprioriſchen Konſtruktion einzuſchlagen? Aber wie ſollte Kant — lautet die Antwort — die Erfahrungserkenntniſſe in ihrem Werte verkannt haben, er, der bei jeder Gelegenheit auf die empiriſche Forſchung als die einzige verwies, welche — von der reinen Mathematik abgeſehen — zu einer wirklichen Bereicherung unſers Wiſſens führe? Er, der ſo oft hervorhob, wie beſchränkt der Umfang unſers aprioriſchen Wiſſens ſei, ſollte, weil ſein Herz „am heiligen Geheimnis der Metaphyſik hing", ſo gewaltige Anſtrengungen gemacht haben, nur um den Empirismus unſchädlich zu machen! Nein, vielmehr ſchien ihm eine Wiſſenſchaft notwendig, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang a priori beſtimme, weil er eben zu der klaren Einſicht gelangt war, daß ſelbſt unſere empiriſchen Erkenntniſſe Urteile a priori vorausſetzen. In Wahrheit! ohne reine Vernunft keine empiriſche, ohne Apriori kein Aposteriori. Dies nachzuweiſen, hat Kant ſeine Kritik geſchrieben. Denn die reine Vernunft iſt ja gleichbedeutend mit dem Apriori in unſerer Erkenntnis; ſie iſt der Inbegriff deſſen, was unabhängig von der Erfahrung und darum notwendig angeſchaut und gedacht wird.

Aber noch eine andere Erwägung war es, die Kant die Frage nach der Möglichkeit und der Bedeutung des Apriori ſo wichtig erſcheinen ließ. Er wollte auch die Berechtigung des Anſpruchs der Metaphyſik, im Beſitze ſogar ſolcher aprioriſchen Kenntniſſe zu ſein, welche das Feld möglicher Erfahrung völlig verlaſſen, einer gründlichen Unterſuchung unterwerfen und die metaphyſiſch-ſcholaſtiſchen Illuſionen nicht nur im Einzelnen aufdecken, ſondern geradezu auf ihren letzten Grund zurückführen. Welche Täuſchung daher, zu wähnen, Kant habe nur deshalb das Apriori erfunden, weil er unter allen Umſtänden Metaphyſik habe retten wollen! Und zwar habe ſich Kant — ſagt unſer Verfaſſer — die befremdende Thatſache, daß die Metaphyſiker nach der Möglichkeit ihrer angeblichen Wiſſenſchaft nicht gefragt haben, insbeſondere daraus erklärt, daß ſie den wichtigen Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urteilen ſich nicht zum Bewußtſein gebracht hätten.

In der Abhandlung über analytische und synthetische Urteile berührt der Verfasser zuerst die Einwendung, die gegen diese Einteilung, auf welche Kant mit Recht ein so großes Gewicht gelegt habe, von den verschiedensten Seiten gemacht worden seien, so schon von Herder, dann von Schleiermacher, Sigwart, Trendelenburg, Laas, welche den Unterschied jener Urteile zu einem unwesentlichen, nur relativen, schwankenden, schillernden herabzudrücken suchten. Ja, für Göring sei die Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile nur ein Beweis für den naiven und psychologischen Standpunkt, von dem allein sie überhaupt möglich gewesen.

Auf diese Einwürfe gegen die Kant'sche Einteilung erwidert der Verfasser, daß dieselben in letzter Instanz auf das nämliche Mißverständnis zurückzuführen sind, welches auch die Verkennung der eigentlichen Bedeutung des Apriori veranlaßt hat. Nur unter der Voraussetzung nämlich, daß die Genesis des Urteils in Frage stände, würde der von Kant statuirte Unterschied allerdings nur die Bedeutung eines blos relativen und fließenden haben. Denn wenn es nur darauf ankäme, ob ich ein gewisses Merkmal in meinen Begriff bereits aufgenommen habe oder nicht, und wenn das eine und das andere nur in der verschiedenen Bildungsstufe der Urteilenden begründet wäre, oder wenn der Grund der Einteilung nur in einer größeren oder geringeren Bestimmtheit der subjektiven Vorstellung zu suchen wäre — dann freilich würde die Entscheidung darüber, unter welche von beiden Arten ein Urteil zu subsumiren sei, lediglich von individuellen Voraussetzungen abhängen und dasselbe Urteil könnte für den einen den Charakter eines analytischen und für den anderen den eines synthetischen haben. In Wahrheit handle es sich aber nicht darum, wie das einzelne urteilende Subjekt zu seinem Urteil gelangt sei, und welche Merkmale es nach seinem jedesmaligen Bewußtsein zufällig mit seinem Begriffe verknüpfe, sondern in welchem Verhältnisse die im Urteile auf einander bezogenen Begriffe selbst zu einander ständen. Mit anderen Worten: die Frage sei, ob in dem Subjektsbegriff der Prädikatsbegriff schon mitgeteilt werden müsse oder ob dieser ein Neues,

das durch keine bloße Analyſe zu gewinnen ſei, enthalte. Die Rückſicht auf die Bedeutung und den Erkenntniswert des fertigen Urteils ſei es alſo geweſen, von der Kant bei ſeiner Unterſcheidung ſich habe leiten laſſen. Allerdings habe Kant ſelbſt durch einige falſch gewählte Beiſpiele ſeine Lehre verdunkelt. Aber dadurch könne prinzipiell die Einteilung ſelbſt nicht alterirt werden. Und ſo müſſe denn die Unterſcheidung in aller Strenge feſtgehalten werden. Überhaupt — bemerkt der Verfaſſer weiter — werde mit jedem Schritte, den man tiefer in den Geiſt der Vernunftkritik eindringe, die Einſicht deutlicher, daß Kant mit gutem Recht den von ihm aufgeſtellten Unterſchied als klaſſiſch habe bezeichnen können, und daß es keine Übertreibung ſei, wenn Kant ſage: „wäre es einem von den Alten eingefallen, auch nur dieſe Frage aufzuwerfen, ſo würde dieſe allen Syſtemen der reinen Vernunft bis auf unſere Zeit mächtig widerſtanden haben und hätte ſo viele eitele Verſuche erſpart, die, ohne zu wiſſen, womit man eigentlich zu thun habe, unternommen worden"; für mich wenigſtens — ſo ſchließt der Verfaſſer dieſen Abſchnitt — unterliegt es keinem Zweifel: wer auch nur über dieſen einen Punkt vollkommen Klarheit erlangt hat, iſt vor jedem Rückfall ebenſowohl in ſcholaſtiſche Neigungen, als in oberflächlichen Empirismus geſichert. Und die Frage nach der Möglichkeit der ſynthetiſchen Urteile a priori, die Riehl für „etwas veraltet" erklärt, könnte daher nur dann ihre Wichtigkeit verlieren, wenn das philoſophiſche Erkenntnisproblem ſelbſt, an deſſen Löſung Kant ſeine Kräfte geſetzt hat, ſich als bedeutungslos herausſtellte.

Kants Lehre von der reinen Anſchauung oder die tranſzendentale Äſthetik anlangend, zeigt der Verfaſſer, daß die Möglichkeit ſynthetiſcher Urteile a priori, von deren entſcheidender Bedeutung für die Löſung des philoſophiſchen Erkenntnisproblems Kant das klarſte Bewußtſein gehabt habe, in erſter Linie durch die Möglichkeit einer reinen Anſchauung bedingt ſei. Eine ſolche reine Anſchauung laſſe ſich freilich auf dem Wege pſychologiſcher Selbſtbeobachtung nicht nachweiſen. Da nun aber — bemerkt der Verfaſſer weiter — eine gegenſtandloſe Anſchauung unmöglich

iſt, ſo müſſen wir fragen: wie iſt eine reine Anſchauung, d. h. eine ſolche, die auch ohne einen empiriſchen oder durch Empfindung gegebenen Gegenſtand ſich gleichwohl auf einen ſolchen bezieht, überhaupt möglich? Würde es ſich darum handeln, Dinge vorzuſtellen, wie ſie an ſich ſelbſt ſind, ſo müßte dieſe Möglichkeit von vornherein verneint werden. Daß dieſe Vorausſetzung aber nicht ſtattfindet, hat Kant eben durch ſeine Lehre von Raum und Zeit zu erweiſen geſucht.

Was zunächſt den Raum betrifft, ſo ergiebt ſich für's erſte aus der Analyſe ſeiner Vorſtellung, daß er kein empiriſcher Begriff iſt, d. h. daß er nicht aus der Erfahrung abſtrahirt ſein kann. Vielmehr ſetzt die Erfahrung die urſprüngliche Raumanſchauung voraus und wäre ſelbſt ohne ſie unmöglich. Als dieſe Bedingung nun iſt ſie eine notwendige Vorſtellung, von der wir niemals zu abſtrahiren vermögen, weil ohne ſie niemals Gegenſtände als äußere gegeben werden können. Wenn daher Ed. v. Hartmann dagegen geltend macht, Kant ſelbſt habe den Nachweis geliefert, daß man vom Raume abſtrahiren könne, indem ja das Ding an ſich nach ſeiner Lehre unräumlich ſei, ſo überſieht er, daß das Ding an ſich überhaupt nicht vorgeſtellt wird. Wenn aber auch die Raumanſchauung als eine aprioriſche allen empiriſchen Vorſtellungen vorausgeht, ſo iſt dies doch nicht im Sinne eines zeitlichen Vorher zu verſtehen, ein Mißverſtändnis, das nur hervortreten kann, wenn man vergißt, daß die Kant'ſche Unterſuchung ja nicht auf die empiriſche Entſtehung der Raumvorſtellung gerichtet iſt. Von einer Entſtehung der urſprünglichen Raumvorſtellung kann überhaupt nicht die Rede ſein, wenn ſie als die letzte Bedingung aller äußeren Erfahrung, alſo auch der zeitlich erſten begriffen werden ſoll; als ſolche iſt ſie nicht weiter ableitbar, da der Begriff einer abgeleiteten letzten Bedingung ſich ſelbſt widerſpricht. Wohl aber kann man durch die Analyſe der Erfahrung, die freilich nicht mit pſychologiſcher Selbſtbeobachtung verwechſelt werden darf, ihre urſprünglichen Bedingungen erſchließen, und das war in der That der Weg, auf dem Kant zu ſeinem Apriori gelangte. Faßt man dieſes in ſeinem beſtimmten, einzig möglichen Sinne, ſo zeigt ſich

auch hier wieder, daß dasſelbe nicht gleichbedeutend mit dem Angeborenſein iſt, und daß wir kein Recht haben, bei der Apriorität der Raumvorſtellung an einen „urſprünglichen Beſitz unſerer Seele" zu denken. Ebenſo iſt es eine ſchiefe Wendung, von einer „Zuthat unſeres Geiſtes" zu ſprechen, als wenn nachträglich zu der ſchon fertigen Erfahrung die Raumvorſtellung erſt hinzutrete. Wie leicht man ſich übrigens — ſagt der Verfaſſer weiter — oft das Widerlegen macht, erſieht man aus dem ſeltſamen Einwand, den Göring gegen die Apriorität der Raumvorſtellung erhebt, und der dahin geht: Kant habe nach ſeinem eigenen Geſtändnis viel Zeit und Nachdenken auf das Finden derſelben verwenden müſſen. Auch dieſem Einwande liegt offenbar die Auffaſſung des Apriori zu Grunde, wonach es dasjenige Wiſſen bedeuten ſoll, das wir fertig mit auf die Welt bringen. Es ergiebt ſich, daß die Kant'ſche Theorie mit der empiriſtiſchen, wonach wir die Vorſtellung des Raumes allmählich erwerben, ſich nichts weniger als widerſpricht, wenn man das Kant'ſche Apriori nur nicht mit Angeborenſein indentifizirt und ſich ja erinnert, daß es ſich überhaupt nicht um die Entſtehung der Raumvorſtellung und ihre Entwicklung im geiſtigen Leben des Individuums handelt. Daß dieſes Problem das Kant'ſche nicht iſt, kann nicht genug wiederholt werden.

Überhaupt, welchen Auffaſſungen begegnen wir! So hat Montgomerie bei Kant nichts Geringeres als „die unendliche Weſenheit des Raumes", die unbegrenzte Raumeinheit als „präexiſtirende Idealität" entdeckt. Als wenn nicht gerade die Vernunftkritik vor dieſen und ähnlichen Fiktionen am ſicherſten zu wahren vermöchte! War es doch juſt Kant, der uns gelehrt, daß dem Raum als reiner Anſchauung überhaupt keine von dieſer unabhängige Realität vindizirt werden darf. Wie wäre es auch möglich, eine Vorſtellung a priori vom Raume zu haben, wenn dieſer als ein ſelbſtändiges Weſen uns gegenüberſtände, oder Eigenſchaften und Verhältniſſe der Dinge an ſich darſtellte, welche ihnen auch zukämen, wenn ſie nicht vorgeſtellt würden? Dies iſt vielmehr nur dann möglich, wenn der Raum ſelbſt und die Vorſtellung

a priori von demſelben ſchlechthin zuſammenfallen. Ebenſo können wir nur dann, wenn der Raum kein ſelbſtändiges Weſen iſt, den geometriſchen Sätzen, obgleich ſie nicht aus der Erfahrung erborgt ſind, objektive Bedeutung vindiziren, d. h. a priori ein Objekt beſtimmen, ohne daß dieſes ſelbſt uns gegeben iſt. Wenn der Raum als ein von aller Anſchauung unabhängiges Weſen oder als die Eigenſchaft eines ſolchen aufzufaſſen wäre, müßten auch die in ihm befindlichen Dinge unabhängig von unſerer Anſchauung ſein; ſie wären Dinge an ſich, und von der Möglichkeit, etwas a priori über ſie auszuſagen, wäre keine Rede.

Was vom Raume, gilt auch von der Zeit, über deren Erörterung bei unſerem Verfaſſer wir daher nicht weiter referiren wollen.

Aber wenn auch Kant hervorhebt, daß ſeine Lehre von Raum und Zeit das einzige Mittel ſei, die Geltung der mathematiſchen Sätze für alle Gegenſtände der Erfahrung zu ſichern, ſo würde man dennoch irren, anzunehmen, es ſei in erſter Linie nur darum zu thun geweſen, die Möglichkeit der Mathematik als Wiſſenſchaft zu erweiſen. Das für die Löſung des philoſophiſchen Erkenntnisproblems wichtigſte Reſultat iſt vielmehr die Einſicht, daß die Gegenſtände unſerer Erkenntnis nicht Dinge an ſich, ſondern lediglich Erſcheinungen (Vorſtellungen) ſind. Damit hat aber Kant den erſten Schritt gethan, den Dualismus zwiſchen Subjekt und Objekt in der Wurzel aufzuheben und dadurch die erſte Bedingung, unter der überhaupt Erkenntnis möglich iſt, feſtgeſtellt. Denn in den Erſcheinungen ſind Objektives und Subjektives unzertrennlich verbunden; Erſcheinungen ſtehen uns nicht als etwas Fremdes gegenüber, während zwiſchen dem vorſtellenden Subjekt und einer davon unabhängigen Welt des Dinges an ſich ein Hiatus klafft, über den keine Brücke zu ſchlagen iſt.

Indem nun Kant die Erſcheinungen (Vorſtellungen) als die einzigen Gegenſtände ſtatuirt, hat er (wovon unten) keineswegs die wirkliche Welt zu einer Scheinwelt degradirt. Daß vielmehr nur die wirkliche, d. h. die gegenſtändliche Welt zu erkennen möglich ſei, nicht aber das Ding an ſich, bringt uns Kant fort-

während in Erinnerung. Indem Raum und Zeit objektive Gültigkeit für alle äußere und innere Erfahrung haben, weil uns in dieſer nichts begegnen kann, das nicht in dieſen Formen gegeben wäre, lehrt Kant die empiriſche Idealität von Zeit und Raum.

Kant hat ſeine Lehre von Raum und Zeit nicht pſychologiſche oder phyſiologiſche, ſondern transſzendentale Äſthetik genannt, eben weil dieſe von den urſprünglichen, nicht von den empiriſchen Bedingungen aller Anſchauung handelt. Denn eben in der transſzendentalen Betrachtungsweiſe beſteht das Große und Epochemachende der Kant'ſchen Philoſophie. Wer es daher ablehnt, ſich auf dieſen Standpunkt zu ſtellen, verſchließt ſich auch von vornherein den Zugang zum Verſtändnis der Kritik der reinen Vernunft. Solche Gegner des Kant'ſchen Kritizismus können freilich nicht widerlegt werden; denn es wird dabei ein philoſophiſches Bedürfnis vorausgeſetzt, das keinem Menſchen aufgedrängt werden kann. Mag man indeſſen das Erkenntnisproblem, wie es Kant aufgeſtellt, ignoriren; mag ſeine Theorie auch einer beſſeren Begründung bedürftig ſein, wie ſie es gewiß iſt: ſchwerlich wird ſie aber durch irgendwelche phyſiologiſch-pſychologiſche Forſchung umgeſtoßen werden können, weil ſie ſelbſt ja auf dieſem Boden nicht gewachſen iſt. Aber auch keiner Beſtätigung bedarf ſie von dieſer Seite. Allerdings, wenn die Sinnlichkeit a priori in der Eigentümlichkeit des menſchlichen Organismus begründet wäre, wie ſelbſt ſolche annehmen, die für Kantianer gelten — dann könnte die Kompetenz der Phyſiologen, die letzte Entſcheidung über die Frage zu geben, nicht beſtritten werden. Dies iſt aber entſchieden nicht der Fall. Iſt doch der menſchliche Organismus ſelbſt als empiriſches Datum bedingt, während das Apriori nur ein Urſprüngliches, Unbedingtes ſein kann. Gewiß iſt die verſchiedene Qualität unſerer Empfindung organiſch bedingt. Aber gerade deshalb ſind die Empfindungeu keine Erkenntnisquelle ſynthetiſcher Urteile a priori. Und aus dieſem Grunde hat es auch vom Kant'ſchen Standpunkte aus keinen Sinn, wenn Ed. Zeller behauptet, ſo gut man aprioriſche Anſchauungs- und Denkformen annehme, könnte man auch von aprioriſchen Formen

der Empfindung reden. Ein ſolches Apriori hat mit dem Kant'ſchen lediglich nichts gemein.

Indem wir zu dem wichtigen Kapitel: Die objektive Gültigkeit der Kategorieen als der logiſchen Bedingungen ſynthetiſcher Urteile a priori übergehen, bedauern wir, des Raumes wegen nicht ſo, wie wir es wünſchen, darauf eingehen zu können, ſondern unſer Referat auf das Allernotwendigſte beſchränken zu müſſen.

Bekanntlich nennt Kant die Begriffe der notwendigen Verknüpfung oder Syntheſe des durch die Anſchauung gegebenen Mannigfaltigen Kategorien. Da fragt es ſich denn vor Allem: ob dieſelben mehr als ſubjektive Denkbedingungen ſind, d. h. ob wir ein Recht haben, ihnen auch objektive Gültigkeit für die Objekte beizulegen? Oder: wie können wir einſehen, daß Begriffe, die nicht aus der Erfahrung geſchöpft ſind und nicht daraus geſchöpft ſein können, gleichwohl ſich a priori auf Gegenſtände der Erfahrung beziehen? Offenbar iſt die fragliche Gültigkeit dann vorhanden, wenn mit den Kategorieen die Erfahrung ſelbſt aufhörte, wenn ohne dieſelben die Erſcheinungen nicht einmal Objekte für uns werden könnten, wenn alſo die Welt der Erfahrungsobjekte durchaus durch die Kategorieen bedingt iſt. Indem es ſich da um den Begriff des Objekts ſelbſt handelt, leuchtet das hierbei ſofort ein: präſentirten ſich uns die Objekte als unabhängig von unſerem Bewußtſein geltende Realitäten, ſo wäre nicht einzuſehen, wie reine Begriffe, die als ſolche nicht von ihm abſtrahirt ſein können, dennoch Bedeutung für dieſelben zu beanſpruchen hätten. Aber dieſe Vorausſetzung des naiven Realismus iſt ſo wenig gegründet, daß vielmehr der Begriff eines gegebenen Objekts ſich ſelbſt widerſpricht. Ein unabhängig vom Bewußtſein gegebenes Objekt wäre ein nicht vorgeſtelltes, ein ſolches aber iſt unmöglich. Gegeben iſt nur das Mannigfaltige der in den Formen des Raumes und der Zeit empfangenen Eindrücke. Dieſes bedeutet aber nur unter der Bedingung etwas für uns, daß wir uns ſeiner bewußt werden. In der transſzendentalen Äſthetik konnte es ſich noch nicht um Bewußtſein, ſondern nur um

den Nachweis der urſprünglichen Bedingungen handeln, unter denen uns überhaupt ein Material der Erkenntnis gegeben werden kann. Es iſt aber ſelbſtverſtändlich, daß die in Raum und Zeit empfangenen Eindrücke, um *Anſchauungen* zu ſein, das Bewußtſein ſchon involviren; denn was ſollten Anſchauungen ohne ein Bewußtſein von ihnen bedeuten? Man erkennt hier den engen Zuſammenhang zwiſchen transſzendentaler Äſthetik und transſzendentaler Logik, und nur wenn man dieſen überſieht, kann man Kant ſo mißverſtehen, als ob nach ſeiner Auffaſſung zuerſt Anſchauungen gegeben wären und dieſelben *hintendrein* erſt ins Bewußtſein aufgenommen würden. Doch von einer *zeitlichen* Folge kann hier keine Rede ſein. Handelt es ſich ja nicht um die *Entſtehung* der Erfahrung, ſondern nur um das in ihr *Enthaltene* und die Bedingungen, unter denen ſie ermöglicht wird. Und da iſt es zunächſt klar, daß wir von dem Mannigfaltigen der an ſich zerſtreuten und ein buntes Gewühl bildenden Vorſtellungselemente, wenn wir ſie nicht *zuſammengefaßt* und zu einer Einheit *verbunden* hätten, *überhaupt kein Bewußtſein* haben könnten. Dieſe nicht gegebene, ſondern auf der Spontaneität des Denkens beruhende Verbindung ſelbſt ſchließt aber in ſich den Begriff der Einheit, ohne welche ſie nicht möglich wäre. Und zwar kann dieſe nicht aus der vollzogenen Verbindung erſt abſtrahirt werden, vielmehr iſt ſie ihre Bedingung. Worauf beruht nun dieſe Einheit? Es iſt leicht einzuſehen: damit überhaupt zerſtreute Vorſtellungs-Elemente zu einem *einheitlichen* Ganzen verknüpft werden können, müſſen dieſe durch das verknüpfende Subjekt als ſolche feſtgehalten werden, was nur dann möglich iſt, wenn es ſich ihrer Identität bewußt bleibt. Aber dieſes Bewußtſein iſt wiederum nur unter der Vorausſetzung möglich, daß das Subjekt nicht ſelbſt mit den einzelnen Vorſtellungen *wechſelt*, daß es ſich alſo bei dem Akte des Verknüpfens *ſeiner eigenen Identität bewußt* bleibt. Denn ohne dieſes Bewußtſein würden ihm die Vorſtellungen unter der Hand zerrinnen und von einer einheitlichen ganzen Verbindung könnte keine Sprache ſein. Wenn demnach das Bewußtſein nur möglich iſt unter der Bedingung, daß die Vor-

ſtellungselemente verknüpft ſind und wenn dieſe Verknüpfung nur ſo möglich iſt, daß das verknüpfende Subjekt das Bewußtſein ſeiner Identität hat, ſo iſt im letzten Grunde alle Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit an die Bedingung des numeriſch identiſchen unveränderlichen Selbſtbewußtſeins geknüpft. Iſt nun nach Kant das Objekt nichts anderes als der Begriff der Verknüpfung des Mannigfaltigen in einem Bewußtſein, ſo iſt der notwendige Zuſammenhang zwiſchen dem Selbſtbewußtſein und dem Objekt hinlänglich feſtgeſtellt. Iſt doch das reine Selbſtbewußtſein ebenſowenig als die Objekte als ein fertiges gegeben, ſondern erzeugt ſich nur in der Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit und beſteht in dem Bewußtſein von der Möglichkeit dieſer Verknüpfung. Alſo: wie kein Objekt ohne das reine Selbſtbewußtſein, ſo auch kein reines Selbſtbewußtſein ohne Objekt.

Von den Kategorieen muß nun offenbar dasſelbe gelten, was von dem reinen Selbſtbewußtſein nachgewieſen worden iſt. Denn die Kategorieen ſind ja nichts anderes als die Geſetze, Manifeſtationen, Formen des Selbſtbewußtſeins, oder ſie ſind die Begriffe von der nothwendigen Syntheſis des Mannigfaltigen in einem Bewußtſein. So haben ſie dieſelbe notwendige Beziehung auf Objekte und ihre objektive Gültigkeit iſt erwieſen, da nur durch ſie Gegenſtände der Erfahrung und Erfahrung ſelbſt möglich iſt.

Auch hier hat der Verfaſſer wieder verſchiedene Einwände und falſche Auffaſſungen abzuwehren, nämlich: daß die Kategorieen ſchon deshalb nicht Begriffe a priori ſeien, weil ſie erſt ſpät entdeckt worden: daß ſie gleichſam fertige Schablone ſeien; daß ſie zu den Erſcheinungen erſt hinzukämen oder daß ſie gar — wie bei Kirchmann — geradezu als eine Art Überzieher figurirten, welche die nackten Erſcheinungen erſt zu bekleideten Objekten zu machen hätten.

Die Lehre Kant's von dem Schematismus giebt der Verfaſſer als eine überflüſſige preis. Denn da ja die Kategorieen ſchon ihrem eigentlichſten Begriffe nach eine notwendige Beziehung auf Objekte haben, ſo bedarf es keines vermittelnden Schemas, um ſie auf Anſchauungen anzuwenden.

Bei der Betrachtung der Deduktion des Kauſalitätsgeſetzes ſtößt der Verfaſſer ſcharf mit Göring und Ed. v. Hartmann zuſammen, worauf wir jedoch nicht näher eingehen können.

Der Abſchnitt über das Kriterium der Wirklichkeit und den empiriſchen Realismus Kant's ſucht nachzuweiſen, daß der Realismus Kant's durch die Annahme des „Dings an ſich" keineswegs bedingt ſei, und daß uns die äußere Wirklichkeit nicht verſchwinde, wenn man an dem idealiſtiſchen Charakter der Kant'ſchen Erkenntnistheorie konſequent feſthalte. Demnach verhält ſich nach dem Verfaſſer die Sache kurz ſo: Wir können auf dem Standpunkte des transſzendentalen Idealismus die Exiſtenz der Materie einräumen, ohne aus dem bloßen Selbſtbewußtſein herauszugehen. Das, was wir Dinge nennen, ſind immer nur im Raum und daher nur Vorſtellungen; Dinge, die jenſeits der Vorſtellung und unabhängig von dieſer exiſtiren ſollen, ſind als ſolche gar keine Objekte. Die Wirklichkeit äußerer Gegenſtände braucht ſo wenig erſchloſſen zu werden, als die Gegenſtände des inneren Sinnes, ſie ſind nichts als Vorſtellungen, deren Wahrnehmung ein unmittelbarer und zugleich ein hinlänglicher Beweis der Wirklichkeit iſt. Da der Raum ſelbſt nichts anderes als bloße Vorſtellung iſt, ſo kann nur das in ihm als wirklich gelten, was in ihm vorgeſtellt wird; aber auch umgekehrt: das in ihm Gegebene oder Wahrgenommene iſt in ihm auch wirklich; denn wäre es nicht wirklich, ſo könnte es auch nicht erdichtet werden, weil man das Reale der Anſchauung gar nicht a priori erdenken kann. Das Wirkliche würde daher nach dem Verfaſſer diejenigen Vorſtellungen bedeuten, die wir weder erdenken, noch mit denen wir willkürlich verfahren können, ſondern die uns empiriſch gegeben ſind und als ſolche nicht weniger einen Zwang auf uns üben, als nach der gewöhnlichen Auffaſſung die Dinge an ſich. Dei Wirklichkeit reicht daher nur ſo weit, als die auf Empfindung beruhende Wahrnehmung, fällt mithin aus der Vorſtellung nicht im geringſten heraus. Alſo nicht in der Unabhängigkeit von der Vorſtellung kann man das Kriterium der Wirklichkeit ſuchen, und es iſt falſch, das Wirkliche in Gegenſatz zur Vorſtellung als dem Unwirklichen

zu ſtellen. Vielmehr qualifizirt ſich das „Ding an ſich“ oder das von unſerer Vorſtellung ganz Unabhängige, alſo weder Vorgeſtellte noch Vorſtellbare, über das wir — *eben weil es nicht in uns iſt* — überhaupt nicht ausſagen können, am allerwenigſten dazu, den Charakter der Wirklichkeit zu begründen. Kants Aufgabe war, die Bedingungen feſtzuſtellen, unter denen allein eine Erkenntnis der Wirklichkeit möglich iſt. Wäre nun die Wirklichkeit gleichbedeutend mit dem „Dinge an ſich“, d. h. wäre ſie kein Objekt, ſo wäre von vornherein die Erkenntnis derſelben ausgeſchloſſen. Für unſere Erkenntnis iſt das Wahrgenommene allein wirklich und nur wenn man den erkenntnistheoretiſchen Ausgangspunkt Kants vergißt, kann man Anſtoß daran nehmen, daß nach Kant die Wahrnehmung die Wirklichkeit ſelbſt ſein ſoll, und verſchließt man ſich überhaupt dem Verſtändnis des transſzendentalen Idealismus. Unſer Verfaſſer polemiſirt beſonders gegen *Zimmermann* und *Vaihinger*, die bekanntlich in dem Ding an ſich das einzige Reale ſehen und auf Grund dieſer Auffaſſung gegen Kant die Vorwürfe weſentlichſter Widerſprüche erheben und ihn ſogar der inneren Übereinſtimmung mit *Berkeley* beſchuldigen. Nach unſerem Verfaſſer iſt jedoch trotz aller ſcheinbaren Verwandtſchaft der Berkeley'ſche Idealismus von dem Kant'ſchen toto genere verſchieden. Und Kant würde nur dann in die ihm entgegengehaltenen Inkonſequenzen verfallen, wenn bei ihm das Wirkliche einzig in dem Ding an ſich beſtünde. Aber ſo ſei es eben nicht. Kant hätte ja ſeine ganze Lehre vom Raume verleugnen müſſen. Das unſerer äußeren Wahrnehmung entſprechende Wirkliche ſei bei ihm nicht gleichbedeutend mit einer unabhängig von der Anſchauung im Raume exiſtirenden Außenwelt. Dabei ſei jedoch immer feſtzuhalten, daß Kant das Ding an ſich nur *erkenntnistheoretiſch*, nicht *dogmatiſch* leugne, da er im letzten Falle ſeinen ganzen kritiſchen Standpunkt hätte aufgeben müſſen.

Wenden wir uns nun zum letzten Kapitel, welches das berühmte und viel verhandelte *Ding an ſich* beſpricht.

Bekanntlich hat Kant ausdrücklich und wiederholt erklärt, daß die Empfindung, welche das Kriterium der Wirklichkeit ſein

ſoll, durch Affektion der Sinnlichkeit ſeitens der Dinge an ſich entſtehe. Die Frage, was nun das für Dinge ſeien, beantwortet der Verfaſſer nach eingehender Unterſuchung dahin, daß nach Kant weder unter dem Noumenon, noch dem „transſzendentalen Objekt“ das „Ding an ſich“ verſtanden werden dürfe, durch deſſen Affektion die Empfindung bewirkt werden ſolle, ſondern dieſes Affizirende ſei das empiriſche Ding an ſich, d. h. dasjenige, das der Anſchauung weſentlich anhange und für jeden menſchlichen Sinn überhaupt gelte, wobei alſo von dem ihm zufälliger Weiſe Zukommenden abgeſehen werde. Dieſes „empiriſche Ding an ſich“ ſei zwar im letzten Grunde ſelbſt nur Erſcheinung oder Vorſtellung, werde aber im empiriſchen Gebrauche als Ding an ſich behandelt. Die Gegenſtände der Sinne, die uns als außer uns befindliche gegeben ſeien und von denen unſere Sinnlichkeit affizirt werde, ſeien alſo gleichbedeutend mit den empiriſchen Dingen an ſich, da ja das transſzendentale Ding an ſich gerade das Gegenteil von einem Gegenſtand der Sinne bedeute. Da aber auf dem transſzendentalen Standpunkte Kant's von einem empiriſchen Ding an ſich konſequent keine Rede ſein könne, indem ja gegenüber dem eigentlichen „Ding an ſich“ alles Andere, alſo auch das ſogenannte empiriſche Ding an ſich nur Erſcheinung ſei, ſo würde man ſich — erklärt unſer Verfaſſer — ſehr täuſchen, wenn man glauben wollte, mit dem Nachweis, daß es die empiriſchen Dinge an ſich ſeien, welche die Empfindung bewirkten, ſeien alle Schwierigkeiten beſeitigt, die mit dem Begriffe des Dings an ſich in dem Syſteme des transſzendentalen Idealismus verknüpft ſeien. Denn da nach den Vorausſetzungen des letzteren auch das empiriſche Ding an ſich nur Erſcheinung ſei, als ſolche aber die Empfindung ſchon vorausſetze, ſo könne dasſelbe nicht zugleich als Urſache der letzteren angeſehen werden. Der Widerſpruch liege mithin unleugbar vor. Jedoch ſei Kant in denſelben nur gefallen, indem er ſeine rein transſzendentale Betrachtungsweiſe mit der empiriſch-phyſiologiſchen, auf die Entſtehung der Vorſtellungen ſich beziehenden vertauſcht habe, während er ſonſt die Frage nach der Entſtehung der Erfahrung von ſeiner Unterſuchung abweiſe. Aber wenn man — bemerkt unſer Ver-

faſſer — die Widerſprüche, in die Kant durch Annahme eines affizirenden Dings an ſich geraten ſei, auch nicht vertuſchen könne, ſo dürfe man doch nicht zugeben, daß damit der „Panzer" des Syſtems ſelbſt prinzipiell erſchüttert ſei. Denn dieſer Widerſpruch folge nicht mit innerer Notwendigkeit aus dem Syſteme ſelbſt. Demnach wäre es mehr eine Inkonſequenz im Syſteme, als des Syſtems, mehr nur ein Fehler, den Kant, weit entfernt ihn machen zu müſſen, gar wohl hätte meiden können, ja nach dem Geiſte und der Aufgabe der Vernunftkritik durchaus hätte meiden ſollen, eben weil er konſequent nach der Entſtehung der Vorſtellungen gar nicht habe fragen dürfen.

Wir haben dem bisherigen Referate nur noch wenige Worte beizufügen. Der Verfaſſer, Dr. B., war beſtrebt, die Vernunftkritik Kants nur von dem ſtrengen transſzendentalen, idealiſtiſchen, erkenntnistheoretiſchen Standpunkt zu interpretiren und gegen alle Entſtellungen in voller Reinheit darzuſtellen. Und die Abhandlungen über das Apriori, die analytiſchen und ſynthetiſchen Urteile, die transſzendentale Äſthetik und die Deduktion der Kategorieen dürften von dieſem Geſichtspunkte aus kaum anzufechten ſein. Auf mehr Widerſpruch dagegen werden die zwei letzten Abſchnitte über das Kriterium der Wirklichkeit und das Ding an ſich ſtoßen. Aber wenn auch der Verfaſſer hier nicht völlig überzeugend ſein mag, ſo hat er immerhin auf neue Wege hingewieſen und ſo in der Kantinterpretation einen Anſtoß zu neuen Erwägungen gegeben. Dem Widerſpruch, in den Kant ſich mit dem affizirenden Ding an ſich verwickelt, entgegnet er wohl dadurch, daß er die Frage nach dem Woher der Vorſtellungen, als dem Geiſte und der Aufgabe, der Vernunftkritik zuwider, aus letzterer ganz hinauswirft. Aber Jedermann ſieht ein, daß, ſobald man nach dem Urſprunge der Vorſtellungen wirklich fragt, der fatale Widerſpruch dann mit aller Macht hervorbrechen muß. Wenn da die Urſache der Vorſtellungen nach Dr. B. ſelbſt weder das transſzendentale, noch das empiriſche Ding an ſich ſein kann, ſo bliebe als dieſe Urſache nur das eigene Innere des Subjekts oder Ichs ſelbſt übrig, das dann nicht nur die Form, ſondern auch den Inhalt der Erkenntnis aus ſich erzeugte;

und es leuchtet ein, daß Fichte dann nur die einfache Konsequenz aus diesem Verhältnis gezogen hat, gegen dessen Lehre jedoch Kant bekanntlich mit nicht wenig Entschiedenheit protestirt; wie denn unser Verfasser, da ihm die Wirklichkeit Kants innerhalb der Vorstellung selbst liegt, auch auf die ebenso wesentliche Beziehung der Vernunftkritik zu Hegel mit seiner Identität des Denkens und Seins hinweist. Aber wie es sich auch mit diesen letzten Abschnitten verhalten mag: immerhin wird man der Schrift Böhringers einen hervorragenden Platz in der Kantliteratur nicht absprechen dürfen.

Freiburg i. Br. **Dr. Mayer.**

M. Lazarus, Prof. Dr.: Treu und Frei. Gesammelte Reden und Vorträge über Juden und Judentum. Leipzig, Winter, 1887. 355 S. 6 Mk.

„Man darf dieses Buch als eine Art von Gedenkbuch zur Geschichte der Juden und des Judentums in unserem Jahrhunderte ansehen" — so beginnt der Verfasser das Vorwort dieser Sammlung von Reden und Flugschriften, die sämtlich innerhalb der letzten 20 Jahre entstanden sind. Sie ist in der That für alle diejenigen, welche den inneren Bewegungen des Volksgeistes ernstlicher folgen, höchst interessant. Fern freilich liegt es mir, Lazarus als einen völlig objektiven Beurteiler anzusehen, der über den Parteien steht — das verhindert die jedem gesunden Geiste angeborene und natürliche Liebe zu seinen nächsten Anverwandten und Stammesgenossen. Wohl aber hält er seinen Gegenstand durchgehends auf einer erfreulichen Höhe und teilt er sehr vieles mit, was mir wenigstens und vielleicht für alle Leser dieser Zeitschrift neu und bemerkenswert ist. —

Die Schrift enthält, außer den erweiternden Anmerkungen des Anhanges, XI Nummern, von denen sechs bereits früher gedruckt waren. Die erste Nummer bilden drei innerlich nahe zusammengehörige Reden, von denen die erste zum Schluß der ersten israelitischen Synode zu Leipzig am 4. Juli 1869 gehalten ist, während die beiden folgenden die zweite (und letzte!) israelitische Synode in Augsburg am 11. und 17. Juli 1871 eröffnen und schließen. Das-

ſelbe Schauſpiel, das man auch anderwärts in den letzten fünfzig Jahren hat ſehen können: ein energiſcher, von Einſicht und warmem Gefühle getragener Verſuch zu einer religiöſen Reform, die „in voller Wertſchätzung der von ihm [dem Judentum] bewahrten höheren und ewigen Lebensgüter, mit aller Anerkennung und Ehrerbietung gegen die Vergangenheit, nach den Ergebniſſen ernſter, wiſſenſchaftlicher Forſchung beſtrebt iſt, das Veraltete und Zweckwidrige zu beſeitigen und ſich im Geiſte der neueren Zeit fortzubilden" (S. 51). Auch dieſer Verſuch alſo ging, wie alle ähnlichen anderer Glaubensgemeinſchaften, nicht aus der Ergriffenheit des rückſichtslos zu voller religiöſer Befriedigung drängenden Gemütes hervor, ſondern er beruhte auf dem „Beſchluß einer Rabbinerverſammlung" in Kaſſel im J. 1868 (S. 313). Er iſt daher, wie jene, gar bald vertagt worden; und zwar wegen eines „übermäßigen, allzuſtarren Beſtehens auf dem eigenen Kopf" (S. 314); wegen des „Hineinſpielens perſönlicher Eitelkeit"; vor allem aber wegen des „Mangels an wahrhafter, tiefdringender und ausdauernder Energie, des Mangels an wahrhafter, an großer und quälender Sorge um das Heil, den Beſtand und die gedeihliche Entwickelung der Religion." Dem gegenüber macht der ſicherlich ſehr ernſt gemeinte, ungemein häufige, anhaltende und lebhafte Beifall, den Lazarus Reden gefunden, die allerdings von einer hohen Geſinnung des Herzens getragen ſind, einen wehmütigen Eindruck. Nur der Blick in die Zukunft kann uns hier tröſten. Niemand wird die aller Orten gleich wirkſamen Hinderniſſe verkennen, welche den Antrieben zu einer mächtigen religiöſen Bewegung in unſerem Zeitalter entgegenſtehen. Aber auch die verfehlten Verſuche werden, ſo dürfen wir hoffen, wie wir es auf politiſchem Gebiete erlebt haben, wo die verfrühten Reformverſuche den oben genannten durchaus parallele Erſcheinungen zu Tage brachten, wenn die Zeit für eine allgemeine nationale Löſung des religiöſen Problems dereinſt gekommen iſt, dieſer glücklichen Löſung noch ſ. z. ſ. als fermenta cognitionis orientirend wirklich zu Gute kommen.

Es folgt ein am 2. Dezember 1879 gehaltener Vortrag: „Was heißt national?", an den ſich die beiden Reden der dritten

Nummer „Unſer Standpunkt", die am 1. und 16. Dezember 1880 gehalten ſind, und ferner die Flugſchrift „An die deutſchen Juden", welche die vierte Nummer bildet, unmittelbar anſchließen. In all' dieſen Äußerungen ſucht der Verfaſſer mit vielſeitiger Gelehrſamkeit das antiſemitiſche Vorurteil zu bekämpfen, als ob die deutſchen Juden von der Geſamtheit des deutſchen Volkes wie eine nationale Beſonderheit getrennt wären. Sie ſeien vielmehr, ſucht er ihnen klar zu machen, trotz ihrer verſchiedenen Abſtammung National-Deutſche. Nach außen aber proteſtirt er, und vielfach mit Glück, dagegen, daß man für Taktloſigkeiten und Vergehen Einzelner die Geſamtheit verantwortlich mache. Wie wohlwollend und entgegenkommend man ſich hiezu nun auch ſtellen mag, eigentümlich berührt es jedenfalls den Neutralen, wenn er die innere Zuſammengehörigkeit der Juden von Lazarus weſentlich als eine rein konfeſſionelle hingeſtellt ſieht. Das iſt, nach dem, was über die Brüchigkeit dieſer konfeſſionellen Einheit Lazarus ſelber bis ins Einzelne ausführt, und nach vielem anderen, was deutlich zu tage liegt, allerdings ein Mißgriff. Da ich mich von antiſemitiſchen Stimmungen völlig frei weiß, ſo glaube ich Äußerungen wie dieſe „das Judentum iſt ganz in demſelben Sinne deutſch, wie das Chriſtentum deutſch iſt*); jede Nationalität umfaßt heute mehrere Religionen, wie jede Religion mehrere Nationalitäten" (S. 77) aus rein theoretiſchen Gründen zurückzuweiſen. Lazarus ſelber teilt hier z. B. mit, daß, als er in der Berliner Univerſität den Aufruf, für das Septennat zu ſtimmen, mit unterſchrieben hatte, ſeine ſämtlichen Glaubensgenoſſen heftig gegen ihn aufgeregt wurden. Aber „von allen denen, die mein Vorgehen mißbilligten, hat — mit einer brieflichen Ausnahme — Niemand den Mut oder die Pflicht in ſich gefühlt, mich nach meinen Gründen zu fragen, ſondern alle haben ſchlankweg ge- und verurteilt, das iſt eine ſchwerwiegende ſchmerzliche Thatſache, deren Bedeutung zu erörtern ich mich enthalte (S. 163)" — ſie weiſt aber, ſcheint mir, wenn man Lazarus Autorität in der Berliner Judenſchaft kennt, darauf hin,

*) Von Lazarus unterſtrichen.

daß noch etwas anderes als ein konfeſſioneller Gegenſatz ſolchem Verhalten zu Grunde liegt. Es dürfte, wie ſehr man die warmen Accente des Redners begreifen und billigen muß, doch nicht ganz wohlgethan ſein, wenn er Verblendung, inſtinktive Abneigung und die begangenen Fehler faſt ausſchließlich bei den Gegnern zu finden meint, über deren rohes Gebahren unter den Gebildeten ja nur eine Stimme herrſcht. Nehmen wir gleich die XI. Nummer dazu „Aus einer jüdiſchen Gemeinde vor 50 Jahren", ſo ergiebt es ſich klar genug, daß in der That eine nationale Beſonderheit auszugleichen war und es teilweiſe noch heut' iſt. Dies wundervoll gezeichnete Genrebild altjüdiſchen Lebens iſt äußerſt feſſelnd, es hat meine Anſchauungen in vielen Beziehungen weſentlich bereichert. Es enthält Züge von höchſter Zartheit und macht namentlich das ſehr überwiegende theoretiſche Intereſſe der Juden durchaus begreiflich. Aber der Kulturboden, auf dem das Ganze ſich abſpielt, die organiſirenden Verbindungsfäden, die Sitten, Charakterformen, Neigungen und Abneigungen, ſind deutſchem Fühlen und Denken ſicherlich fremdartig; ja, man lernt die That der Bahnbrecher der Emanzipation, der Mendelsſohn und Leſſing, nach ihrem vollen Umfange erſt durch ſolche Darſtellungen würdigen! Nicht freilich fehlt hier die Deutſchheit ganz. Die bekannten deutſchen Volksbücher z. B. bilden einen Teil der geiſtigen Nahrung. Als ferner Friedrich Wilhelm III. geſtorben war, tönt ihm aus der Judenſchaft jener kleinen Stadt allgemein der patriotiſch gemeinte Ruf nach: „Er war ein guter König." Doch ehrlich fügt der Verfaſſer hinzu, es „mochte manchem der Männer die Sorge, wie der neue König zur Stellung der Juden, zu den jüngſt erſt erworbenen Rechten derſelben ſich verhalten werde, ſogleich auf's Herz gefallen ſein" — was übrigens ja nur ſelbſtverſtändlich und ganz natürlich iſt.

Mit dem eigentlichen Bahnbrecher der Emanzipation, Moſes Mendelsſohn, haben es dann zwei zur Gedenkfeier ſeines hundertjährigen Todestages im Januar 1886 gehaltenen Reden zu thun, die unter Nummer V. zuſammengefaßt ſind; Nummer VI—X ſchließlich ſind Reden, welche hervorragenden jüdiſchen Perſönlichkeiten gelten: Michael Sachs, Ludwig Traube, Moritz Kohner, Frau

Bertha Oppenheimer, Berthold Auerbach. Die glückliche Gabe des Verfassers zu fesselnder und eindringender Charakteristik tritt hier überall, namentlich aber in Nr. V. hervor. „Auf der einen Seite das rohe und rauhe Leben mit seinen Forderungen und auf der anderen eine fast erfolg- und wirkungslose geistige Arbeit in der Schule" (S. 189): das waren die Fesseln, die Mendelsohn zu durchbrechen hatte, als er, getragen von den Tendenzen des Aufklärungs-Zeitalters, die unlöslich scheinende Verbindung, in welcher die idealen Antriebe des Geisteslebens mit der von den Vätern überkommenen rabbinischen Religionsform bei den Juden noch allerwärts standen, zu lockern suchte, um die Judenschaft aus ihrer Abgeschlossenheit heraus für deutsches Fühlen und Denken innerlich frei zu machen. Doch ich darf nicht in's Einzelne gehen. Für manches Gefühl dürfte die oft überzarte persönliche Pietät Anstoß erregen, welche durch das ganze Werk hindurchgeht. Denn von einem kräftigen und rückhaltlosen Zusammenwachsen mit den großen Bewegungen der Nationalwelt könnte sie gar leicht zurückhalten, da diese über die persönlichen und momentanen Berührungen ein für allemal weit hinausgehen. Gegen einen solchen Einwand jedoch darf ich wohl daran erinnern, daß wenigstens die vier letztgenannten Reden Leichenreden sind, in welchen solche Züge unbedingt ihr Recht haben. Übrigens wird man auch die Kehrseite eines Geisteslebens respektiren müssen, dessen Stärke zum guten Teile in der freundlichen persönlichen Gesinnung zu suchen ist.

Ich schließe mit dem Danke an Lazarus, daß er diesen wertvollen Beitrag zur Klärung ernster schwebender Fragen der Gesamtheit nicht hat vorenthalten wollen. Ein Problem ist zweifellos da, das müssen wir anerkennen; aber ein solches, das die Geschichte selber gestellt hat. Ich zweifle daher keinen Augenblick an seiner gedeihlichen Lösung, wenn auf allen Seiten mit der klaren Einsicht in die Natur desselben der energische Wille sich verbindet, Eigentümlichkeiten zu opfern und zum Wohle des Ganzen aufrichtig sich entgegenzukommen. Das aber ist die Sache der persönlichen Initiative: hier hat zunächst jeder an *seinem* Orte zu

thun und zuerſt vor der eigenen Thüre zu kehren. Denn Kleines iſt die Wiege des Großen!

Kiel. Guſtav Glogau.

Eduard von Hartmann: Die deutſche Äſthetik ſeit Kant. Erſter hiſtoriſch-kritiſcher Teil der Äſthetik. 584 S. Berlin, C. Dümmler 1886.
Derſelbe: Philoſophie des Schönen. Zweiter ſyſtematiſcher Teil der Äſthetik. 836 S. Berlin, C. Dümmler 1887.

Mit dieſen beiden umfangreichen Bänden übergiebt der Verfaſſer ſein viertes Hauptwerk der Öffentlichkeit. Nachdem er in der Philoſophie des Unbewußten ſeine metaphyſiſchen Anſichten entwickelt hatte, hat er uns eine Darſtellung der Ethik, Religionsphiloſophie und nun der Äſthetik gegeben, welche „zuſammengenommen zwar immer erſt einen Teil meines Syſtemes der Philoſophie bilden, aber doch wohl den wichtigſten.“ „Jedes dieſer Gebiete aber“, ſo fährt der Verfaſſer fort, „iſt unabhängig vom anderen auf empiriſcher Baſis induktiv aufgebaut. Sie können darum auch von denjenigen Beachtung beanſpruchen, welche Gegner meiner oder aller Metaphyſik ſind“ (I. V).

Der nicht allzuſtraffe Zuſammenhang von Hartmann's Gedankenwelt iſt, wie in den angeführten Worten, ſo in ähnlicher Weiſe auch ſonſt oft von ihm ſelber hervorgehoben. Nicht zeigt ſich unſer Verfaſſer von einer Grundüberzeugung ſo völlig bewältigt, daß er allein bemüht wäre, ſich nun durch ein ganzes Leben hindurch dieſe zu immer größerer Klarheit zu bringen, um dann von ihr aus weiter ein ſcharfes Licht auf die verſchiedenen Gebiete des Daſeins zu werfen; er entfaltet vielmehr, da ihm die Grundanſchauung ein für allemal feſtſteht, vor ſeinen Leſern in lichter Klarheit die ganze Breite der über die verſchiedenen Gebiete der Wirklichkeit von ihm erworbenen Einſichten, indem er jedes ſeiner Werke, ja jeden Teil eines ſolchen, möglichſt unabhängig von den anderen zu geſtalten ſucht. Der Verfaſſer nämlich denkt nicht an ſich, ſondern an ſeine Leſer. Er kennt und würdigt die Verſchiedenheit des metaphyſiſchen Bedürfniſſes derſelben und fühlt ſich doch

keineswegs zur Rolle eines Propheten berufen. Dabei aber fehlt natürlich seinen Werken der innere Zusammenhang nicht. Derselbe zeigt sich, wie sehr der Verfasser auch um eine „objektive" Auffassung des Einzelnen bemüht ist, wenigstens so zu sagen an der Peripherie einmal in den leitenden Gesichtspunkten und in der Art seiner Behandlung des Gegenstandes; zweitens aber und vorwiegend dann in den Schlußabschnitten, welche die bisherige Arbeit der Menschheit, die der Verfasser im Ganzen für berechtigt hält, durch die pessimistische Metaphysik ergänzen und definitiv abschließen sollen. Das Letztere mag am frappantesten in der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins geschehen sein. Hier verwirft er „die gierige Ungenügsamkeit eines in sich seligen, aber mit dem Grade seiner Seligkeit noch nicht zufriedenen Gottes." „Die Liebe zu Gott ist auf einem höher entwickelten Standpunkte nicht mehr möglich, sehr wohl jedoch noch in gewissem Sinne Mitleid mit Gott." Die Welt ist „gewissermaßen wie ein juckender Ausschlag am Ab-Absoluten zu betrachten, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustande befreit" (a. a. O. S. 865, 868, 866). Kant's Einschränkung der menschlichen Erkenntnis, die auch nach meiner Ansicht zu weit geht, und die Ehrfurcht der Menschheit vor einem höchsten Mysterium haben für des Verfassers Hypothese überhaupt keinen Sinn mehr: so völlig abgeschlossen ist sie in Rücksicht der transscendenten Dinge.

Nach diesem Rückweis versteht es sich nun wohl von selbst, daß in des Verfassers Sinne einmal „die beiden Teile der Ästhetik ein innerlich zusammengehöriges Ganze ausmachen." „Andererseits aber bildet auch jeder Teil ein selbständiges Werk für sich" (I S. V). — Der erste historische Teil, zu dem wir uns wenden, zeigt eine Kenntnis der bisher bei den Philosophen hervorgetretenen Ansichten, wie sie in solchem Umfange außer dem Verfasser vielleicht Niemand besitzt und die jedenfalls viel Belehrendes bietet. Nicht nur Kant und Schiller, Schelling und Solger und Hegel und Schopenhauer u. s. w. werden besprochen, sondern auch Thrandorff, Oersted, Wiener u. s. w. Der Verfasser gliedert aber diesen Teil in zwei Bücher, die Entwickelung der

äſthetiſchen Prinzipienlehre und die Entwickelung der wichtigſten Spezialprobleme, von denen das erſtere die eigentlich hiſtoriſche Darſtellung giebt, während das zweite die verſchiedenen Anſichten darlegt und mit einander vergleicht, welche über die wichtigſten Spezialprobleme der Äſthetik hervorgetreten ſind. Aber auch die hiſtoriſche Darſtellung ſelbſt zeigt ſich ſchon reflektirt, da ſie durch die Kategorien einigermaßen eingeengt iſt, unter welche der Verfaſſer von vorne herein die einzelnen Männer rubrizirt hat. Ich erkenne Unterſcheidungen wie: inhaltliche Äſthetik, äſthetiſcher Formalismus, äſthetiſcher Eklektismus; abſtrakter und konkreter Idealismus, abſtrakter und konkreter Formalismus, Gefühlsäſthetik, welche der Verfaſſer alle näher beſtimmt hat, natürlich ihr Recht zu — nur, meine ich, iſt ihm über dieſem gradlinigen Fachwerk, das fertige Anſichten recht wohl zu einer einleuchtenden Überſchau bringen mag, die Frage nach dem ſpringenden Punkte der einzelnen Anſichten einigermaßen zur Seite getreten und d. h. die inneren Motive der eigentlichen Entwickelung, wenn er Kant auch mit Recht als den Kern und Mittelpunkt der ganzen Gedankenbildung hervorhebt. Wir erhalten ein Nachſchlagebuch, das ſeine Dienſte thut, nicht aber, trotz der Zuſammenfaſſung im letzten Abſchnitte, eine hiſtoriſche Geneſis. — Das zweite Buch dieſes Teiles behandelt dann zuerſt den Gegenſatz und die Modifikationen des Schönen in einer ſachlich wohlbegründeten und ziemlich vollſtändigen Überſicht. Darauf erörtert es ſtreitige Fragen aus der Kunſtlehre, indem es aus dieſem weiten Gebiete die beſonders wichtigen Punkte herausgreift. Beide Abſchnitte desſelben muſtern, wie ſchon geſagt, die über jeden Punkt bisher hervorgetretenen Anſichten und deuten ſodann die Aporien an, die einer tieferen Löſung entgegenſehen.

Es iſt kaum möglich, in dem karg bemeſſenen Raume einer Anzeige das Fleiſch und Blut eines Gegenſtandes auch nur zu berühren. Ich muß mich alſo in Bezug auf das Einzelne mit ſehr wenigen und ſporadiſchen Bemerkungen, die ſich allein auf das erſte Buch beziehen ſollen, zufrieden geben, da wir mit der Syſtematik ſpäter zu thun haben. In einer knappen und meiſt durchaus zutreffenden Weiſe werden hier je die Angelpunkte der darzulegenden

Ansicht herausgehoben, nicht aber wird jede Ansicht zunächst nach ihrem vollen Zusammenhange für sich entwickelt. Sondern bevor dies geschehen ist, setzt schon bei den einzelnen Punkten sofort eine oft sehr bestimmte Kritik ein. Durch diese alles durchsetzende Kritik zerschneidet der Verfasser die Anschaulichkeit seiner Gemälde, die schon durch das Grundgerüste einigermaßen bedroht ist, noch weiter. Denn indem er jeden Punkt sofort den ihn selbst beherrschenden Gesichtspunkten entgegenhebt, tritt der immanente Zusammenhang der Geschichte merklich zurück. Das mag für den breiteren Leserkreis ganz vortrefflich berechnet sein, der in und mit dem Verfasser das Denken erlernen will. Wer aber aus eigenem Studium die Hauptsachen bereits kennt; wer die Dinge im Ganzen bereits zu sehen glaubt und auch im Einzelnen längst Stellung zu ihnen, wo nicht genommen, so doch gesucht hat: der muß sich durch dieses Verfahren empfindlich gehemmt finden. Die Antikritik wird immerfort angeregt und der ruhige Fluß der Auffassung unterbrochen. Dies einigermaßen subjektive Verfahren des Verfassers ist mir überall, am meisten aber bei der Darstellung Lotze's fühlbar geworden, an welchem er gar nichts anzuerkennen weiß. Auch ich bin weit davon entfernt, Lotze, wie mir nahe stehende Männer es thun, als einen Heros auf dem Gebiete der Ästhetik anzusehen, der ganz neue Fundamente gelegt habe. Aber des Verfassers S. IX. und S. 104—107 über ihn gefällte Urteile bringen mich fast zu der Ansicht, daß ihm ein liebevolles Versenken in eine von der seinigen abweichende Gedankenströmung und Denker-Individualität, die ihm im Wege ist oder mit der er direkt nichts machen kann, die aber doch immerhin irgendwie ein historisches Recht haben müßte, schwer, wo nicht unmöglich ist. Lotze's Geschichte der Ästhetik nennt er „ein oberflächliches, eklektisches Raisonnement über einige eigene und verschiedene fremde Gedanken über Ästhetik in einer halb populären und doch akademisch-affektirten Manier" (S. IX). „Über die wissenschaftliche Wertlosigkeit dieses Werkes und die Unerträglichkeit des Lotze'schen Stils für denkende Leser dürften die Akten nachgrade als geschlossen betrachtet werden" (S. 107). Wohlthuend hingegen berührt es, wie Hartmann Persönlichkeiten her-

vorzuziehen weiß, welche der Nichtbeachtung ihrer Zeitgenoſſen anheimfielen und die daher unbekannt und einflußlos geblieben ſind. So hat er Thrandorff's Bedeutung erkannt und ihm 27 Seiten gewidmet. — Die Berückſichtigung der primären Quellen endlich des Kunſtſinnes, die im Empfinden des Künſtlergeiſtes ſpringen, lag außerhalb der Grenzen, welche der Verfaſſer ſich ziehen wollte. Auch auf die wertvollen Anſätze aber, die z. B. W. v. Humboldt und Steinthal gemacht haben, ſich dieſer durch eine Analyſe des Kunſtwerkes direkt zu bemächtigen, iſt der Verfaſſer nicht eingegangen, während er Lazarus wiederholt heranzieht. Es werde, findet er, der „noch heute mächtig fortwirkende kulturgeſchichtliche Einfluß dieſer Populäräſthetiker mit ihrer prinzipiellen Bedeutung für die Fortſchritte der äſthetiſchen Wiſſenſchaft verwechſelt." Für meine eigene Auffaſſung der äſthetiſchen Wiſſenſchaft freilich iſt dieſer „mächtig fortwirkende Einfluß" unendlich fruchtbarer geworden, als die oft dürftigen Anſichten mancher ſog. Fachmänner, die, wie Hartmann ſelbſt oft genug, z. B. S. 498, hervorhebt „nicht auf unbefangener Beobachtung und richtiger Induktion beruhen, ſondern Ausflüſſe der Deduktion aus falſchen Vorausſetzungen ſind." — Als prinzipielles Ergebnis des ganzen erſten Buches aber ergiebt es ſich, „daß erſt in der Einheit und adäquaten Durchdringung des konkreten Gehaltes und der konkreten Form das Schöne zu finden iſt." Die Empirie ſei mit ſpekulativen Syntheſen zu durchdringen. Carrière und Schasler hätten dieſes verſucht, aber nur ungenügend geleiſtet. — —

Der zweite ſyſtematiſche Teil entwickelt nun Hartmann's eigene Anſicht. Er will nicht alle in der Litteratur bereits angeregten Fragen erörtern und einigermaßen erſchöpfend erledigen, weil der Verfaſſer mit Rückſicht auf die Leſer „das Maß eines Bandes nicht überſchreiten" mochte. Daher ſind die grundlegenden Teile zwar ausführlich dargeſtellt, von der Ausführung und Anwendung aber nur Andeutungen und Proben gegeben (II S. V). Auch dieſer Teil aber gliedert ſich in zwei Bücher: Der Begriff des Schönen S. 1—491 und das Daſein des Schönen S. 492—827. Bei dem großen Umfange müſſen wir auf eine genaue Inhaltsangabe auch hier verzichten.

Das erste Buch erörtert den Begriff des ästhetischen Scheins, die verschiedenen Formen oder Arten des Schönen, seine Gegensätze und Modifikationen, seine Stellung im menschlichen Geistesleben und im Weltganzen. Überall tritt uns ein scharfes, höchst umsichtiges und sehr wohl orientirtes Denken entgegen, und es berührt zudem wohlthuend, daß nach der Ökonomie des Ganzen, nachdem der erste Teil die historischen Ausführungen auf sich genommen hat, trotz zahlreicher Rückbeziehungen hier die eigentliche Polemik vermieden ist. Dagegen zeigt die in allem Einzelnen doch knapp gehaltene Darstellung dadurch eine gewisse Überreife, daß sie auf die mannigfaltigen Vorfragen durchgehends wohl allzuweit eingeht. Dies erscheint mir, pädagogisch genommen, allerdings als ein Mangel; denn die Rationalisirung des Gegenstandes geht damit über ihren eigentlichen Zweck, die innige Vermittelung des im Leben Gegebenen hinaus. Wen es nicht ermüdet, alle Nebenrücksichten ausdrücklich ins Auge zu fassen, alle Seitenwendungen des Gegenstandes ausdrücklich mitzumachen, die sich von selbst ergeben, wenn man den Kern der Sache innig erfaßt hat; oder wer, wie die Jugend, bei frischestem Mute in diesen Dingen nur wenig erst orientirt ist: der dürfte freilich des Verfassers gründlicher und gewissenhafter Arbeit recht viel zu danken haben. Aber die Anschaulichkeit, und d. h. das Ganze als Ganzes, geht darüber verloren. Ich z. B. habe den Eindruck, daß sich des Verfassers Ansicht zwar vielfach mit der von mir vertretenen deckt; doch würde ich dies, weil die Kraft des Zusammenschauens in seinen vielseitigen Auseinandersetzungen mir erlahmt, rücksichtlich keines Punktes ausdrücklich zu behaupten wagen. Vergleichsweise einfach z. B. ist gleich der Begriff des ästhetischen Scheines, den ich sehr wohl erwogen habe und völlig zu beherrschen glaube. Aber wie tausendfältig weiß der Verfasser diesen Begriff zu zerlegen! Gewiß sind seine Unterscheidungen, etwa die Kategorie der ästhetischen Scheingefühle, die er nach verschiedenen Seiten hin behandelt, wertvoll. Etwas mir Neues aber habe ich in ihnen doch nicht entdecken können. Und das gilt auch von anderen ästhetischen Grundbegriffen, bei denen des Verfassers Ausführlichkeit an die Scholastik streift. Wo dagegen an

die Stelle begrifflicher Zerlegungen die Auseinanderfaltung eines gegebenen Inhaltes tritt, da wird man dem Verfaſſer mit Freude und oft mit wahrer Genugthuung folgen. So iſt ſchön und reich großenteils das, was er S. 94—187 über das Formalſchöne ausführt. Hier werden die Einheit des Mannigfaltigen; Regelmäßigkeit, Gleichmäßigkeit, Symmetrie; Kommenſurabilität; Proportionalität; der goldene Schnitt; die ebenen Kurven; die dreidimenſionalen Raumgebilde u. ſ. w.; die Statik und Mechanik der feſten Körper u. ſ. w.; ferner das Zweckmäßige, das Lebendige, das Gattungsmäßige, mit tief eindringender Logik nach allen Richtungen hin in ſpielender Sicherheit vom äſthetiſchen Standpunkte aus erörtert. Die hier entfalteten Geſichtspunkte werden dann aber ſogleich weiter bei der Betrachtung der Gegenſätze des Schönen fruchtbar gemacht, wodurch dieſe letztere erſt ihren rechten Hintergrund gewinnt. In dem letzten Hauptabſchnitte endlich wird es dem Schönen zugeſprochen, den abſoluten Geiſt, wiefern er überhaupt in den äſthetiſchen Schein eingehen kann, ganz und ohne Reſt zu vertreten und auf ihn als ſeine Grundlage und ſeinen Vollmachtgeber zurückzuweiſen. Darin ſtimme ich unbedingt zu; die Betrachtungen aber über die bewußte oder unbewußte Thätigkeit, die derſelbe dabei ausübt u. ſ. w. ſind mir, gemäß den oben S. 282 f. gegebenen Andeutungen — weil ſie zu gradlinig und ‚exakt‘ vorgehen — rationaliſtiſch und allzuklug. Ich habe eben eine ganz andere Metaphyſik als der Verfaſſer. Wohl iſt auch mir der unendliche Wert der äſthetiſchen Illuſion, welche die Wahrheit und die Religion teils vorbereitet, teils ergänzt, von weſentlich metaphyſiſchem oder religiöſem Charakter als „ein ſymboliſcher Ausdruck teils gegenwärtiger, teils künftiger Wahrheit“ (S. 489). Wohl halte demgemäß auch ich die Naturſchönheit weſentlich nur für einen Anreiz für die Entfaltung des Kunſtſchönen als der teleologiſchen Hauptſache (S. 490). Die verheißende Stimme dieſes geiſtigen Schönen im innerſten Sein des Gemütes aber iſt mir in der Behauſung dieſes unſeres Erdendaſeins, die wir im Leben nie wirklich überſchreiten und nicht überſchreiten ſollen und können, allerdings ein Letztes, da ich eben mit einer „künftigen Wahrheit“ ſtrengen Ernſt mache. Ich habe die für den Verfaſſer

vielleicht auch noch „sehr subalterne Ansicht", daß die Berechnung des makrokosmischen Endzweckes, in der Fassung zumal, die Hartmann der Wiedervereinigung mit dem Absoluten giebt, den Grenzen nicht nur der Ästhetik entrückt sei. Übrigens ist der „über den realen Daseins- und Lebenszweck der Naturdinge und Individuen hinausgehende selbständige Zweck" des Absoluten hier nur leicht angedeutet und nicht in der Weise der Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins grell ausgesprochen (vgl. oben S. 283).

Das zweite Buch des zweiten Teiles, das Dasein des Schönen, behandelt auf der Grundlage eines ersten Abschnittes: Das Naturschöne und geschichtlich Schöne, die Entstehung und die Arten des Kunstschönen. Dieses zerfällt in unselbständige und unfreie Künste, einfache freie Künste und zusammengesetzte Künste. Manche Wiederholungen des Verfassers waren, namentlich in dem ersten Abschnitte, wohl nicht zu umgehen. Auch hier aber zeigt sich seine etwas kühle und vorwiegend reflektirte Behandlung; z. B. konnte auf Hegles Grundlagen das, was er das geschichtlich Schöne nennt, weit inniger ergriffen werden. Wenn ich von diesem, ich möchte sagen: psychologischen Mangel und weiter von der etwas zerstückelten Art der Ausführung absehe, so muß ich den schönen Ausführungen des Verfassers z. B. gleich über die Entstehung des Kunstschönen S. 522—586 nur freudig zustimmen. Alle wesentlichen Momente sind wohl beachtet und reich entfaltet und man wird es dem anti-kantischen Realismus des Verfassers gewiß gern zu gute halten, wenn er in naiver Sicherheit mit naturalistischen Daten als Hilfsursachen operirt, die der spekulative Kritizismus lediglich als Begleiterscheinungen ansehen müßte. Die künstlerische Inspiration z. B. wird nach dem Verfasser mit dadurch ermöglicht, daß „die Gehirn-Hyperästhesie im Traumzustande die Gehirnmoleküle leichter verschiebbar macht und auf so schwache Impulse des unbewußten Geistes reagiren läßt, wie sie im wachen Zustande wirkungslos bleiben."

Die unselbständige Vorstufe der Kunst sieht der Verfasser mit Recht in einer bloß auf das sinnlich Angenehme und auf das mathematisch und dynamisch Gefällige gerichteten Kunstthätigkeit,

die später als dienender Bestandteil in das unfreie und freie Kunstschöne eingeht. Was er darüber S. 586—594 ausführt, verdient volle Beachtung. — Dem unfreien Schönen alsdann ist die Dienstbarkeit zu einem außer-ästhetischen Zweck wesentlich. Es dient als Realität und erweckt reale Gefühle; es hat also auch abgesehen von dem ästhetischen Schein einen selbständigen Wert. Der Verfasser rechnet hierher: die Tektonik oder die Kunst der Geräte und Bauten, die er treffend erörtert, die Garten- und Forstkunst, die Kosmetik; die Bewegungsspiele, Sport und Gymnastike die ästhetische Selbstdarstellung für die Wahrnehmung anderer, ferner die unfreien Künste der Rede, die er eingehend gliedert. — Das freie Schöne endlich ist von jedem außer-ästhetischen Zweck frei: Es zerfällt in die Künste des Wahrnehmungsscheines und des Phantasiescheines. Unter den letzteren versteht der Verfasser die Poesie, die er auf cirka 70 Seiten nach all ihren wesentlichen Formen erörtert. Die Künste des Wahrnehmungsscheines aber erfahren eine sehr reiche dreifache Gliederung, von der ich nur die Grundeinteilung angebe. Es sind 1. die bloß räumlichen Künste der zeitlosen Ruhe vermittelt durch Gesichtswahrnehmung oder die bildenden Künste, 2. die bloß zeitlichen Künste der raumlosen Veränderung vermittelt durch Gehörswahrnehmung oder die Tonkünste 3. die raumzeitlichen Künste der Bewegung vermittelt durch bewegten Augenschein und Ohrenschein oder die mimischen Künste. Alle diese Künste sind einfach. Die Ausführungen des Verfassers, welche sich innerhalb der von mir angedeuteten Eigenart bewegen, sind durchgehends reich und für jeden Systematiker in hohem Grad beachtenswert. Er schließt seine Betrachtung der freien Künste mit den zusammengesetzten Künsten, unter welchen er binäre, ernäre und quaternäre Verbindungen unterscheidet. Unter die ersteren begreift er 1. szenische Pantomimen und Musiktanz, 2. Poesievortrag, Vokalmusik und dekorationsloses Schauspiel; unter die ternären Verbindungen aber 1. Ballet, 2. Instrumentalmusik und Schauspiel mit Dekoration; endlich ist ihm eine quaternäre Verbindung die Oper, deren Erörterung er zehn Seiten gewidmet hat. Schließlich zeigt der Verfasser in feinsinniger Weise,

wie die zuſammengeſetzten Künſte ſich ihrem abſtrakten und äſthetiſchen Werte nach zu den einfachen Künſten verhalten. — —

Damit ſtehen wir am Ende meiner immerhin äußerſt dürftigen Anzeige. Soll ich aber endlich noch den Geſamteindruck, den das Werk auf mich gemacht hat, in Kürze bezeichnen, ſo möchte ich ihm innerhalb der gegenwärtigen philoſophiſchen Literatur bedingungslos einen erſten Preis zuerkennen. Daß und warum ich den erſten Band weniger ſchätze, hat meine Anzeige angedeutet: ein aus der Tiefe quellendes und doch unbefangenes Miterleben der Wellenſchläge des geſchichtlichen Lebens, das ſich der Einwirkung der großen Heroen ruhig und unbekümmert hingiebt, ehe es endlich durch Überſchau und Vergleichung zu einem zuſammenfaſſenden Geſamtbilde ſich erhebt — und d. h. die Eigenart eines bedeutenden Geſchichtsforſchers — muß ich des Verfaſſers durchaus ſyſtematiſch geformtem Geiſte doch abſprechen. Dennoch liegt auch hier eine Leiſtung vor, der ſich weniges von dem an die Seite ſtellen läßt, was heute erſcheint. Ganz geſchaffen aber war des Verfaſſer feiner Sinn und zäh ausdauernde geiſtige Ruhe, die wohl ein Ergebnis der vollkommenen inneren Gelaſſenheit iſt, für die Aufgabe des zweiten Bandes, für welche er ſich noch dazu durch ſeine hiſtoriſchen Studien in ſelten vielſeitiger Weiſe vorbereiten wollte. Man ſieht es ordentlich, wie er unangefochten und unbekümmert ſeine Beſtimmungen ausſpinnt, die er recht wohl auf „dem Raum von etwa ſechs ſolchen Bänden“ (II S. V) hätte ausdehnen können. Soweit mein Blick reicht, dürften ſich ſyſtematiſche Werke von ſolcher Herrſchaft über den Stoff, die nicht durch empfindliche Künſteleien erkauft iſt, in der philoſophiſchen Litteratur nur wenig finden laſſen. Daß ich meinerſeits mit der Behandlung im Ganzen und im Einzelnen auch hier mich mit dem Verfaſſer nicht in vollem Einklang befinde, kann an dieſem Urteile garnichts verändern.

Kiel. Guſtav Glogau.

Karl Köſtlin: Geſchichte der Ethik. Darſtellung der philoſophiſchen Moral-, Staats- und Sozialtheorien des Altertums und der Neuzeit. I. Band: Die Ethik des klaſſiſchen Altertums. Erſte Abteilung. Tübingen 1887. H. Laupp. 493 S.

Über das Verhältnis des vorliegenden Werkes zu der ihm zunächſtſtehenden Litteratur, ſoweit der Plan des Verfaſſers und das hier Gegebene ein Urteil geſtatten, hat ſich Referent bereits an anderer Stelle (S. Deutſche Litteraturzeitg. 1887 Nr. 48) ausgeſprochen. Es ſei geſtattet, an das dort Bemerkte anknüpfend, die Charakteriſtik des trefflichen Werkes weiter auszuführen als es dort der eng bemeſſene Raum geſtattete.

Der vorliegende Band enthält zwei verſchiedenartige Beſtandteile. Er beginnt mit einer ſyſtematiſchen Grundlegung der Ethik (116 S.), durch welche der Verfaſſer die prinzipiellen Geſichtspunkte ſeiner Auffaſſung und Beurteilung der geſchichtlichen Syſteme im Zuſammenhang darzuſtellen und die Orientirung erleichtern wollte; und führt dann die geſchichtliche Darſtellung der griechiſchen Ethik bis auf Plato und die alte Akademie, welchen die kleineren ſokratiſchen Schulen vorangeſtellt werden.

Bleiben wir zunächſt bei der geſchichtlichen Darſtellung als ſolcher ſtehen, ſo darf als ihr hervortretendſtes Merkmal eine überaus ſorgfältige und liebevolle Vertiefung in's Einzelne bezeichnet werden, welche dem Buche einen bedeutenden Wert zur Einführung in das Quellenſtudium der griechiſchen Philoſophie verleiht und es als eine wichtige Ergänzung zu allen vorhandenen Darſtellungen der antiken Philoſophie überhaupt und der antiken Ethik insbeſondere erſcheinen läßt. Man wird ja auf einem gewiſſen Standpunkte fragen können, ob es notwendig ſei, jene antiken, zum Teil wirklich recht naiven Kontroverſen mit ſolcher Ausführlichkeit der Gründe und Gegengründe zu reproduziren; will man aber das Detailſtudium der griechiſchen Philoſophie als ein für gewiſſe Zwecke dienliches und notwendiges gelten laſſen, ſo wird man ſich im Großen und Ganzen auf ethiſchem Gebiete ruhig der Führung Köſtlin's anheimgeben dürfen. Natürlich ſind im Einzelnen abweichende Auffaſſungen möglich und wird, wie das z. B. ſchon von

Ziegler geſchehen iſt, manches zu berichtigen, manches ſchärfer zu faſſen ſein. Allein die Notwendigkeit derartiger Verbeſſerungen, welche jeder kritiſche Benutzer des Buches nach dem Ergebniſſe eigener Beobachtungen und Studien vornehmen mag, thut dem keinen Eintrag, worin Referent die wahre Bedeutung des Buches ſieht. Dies iſt die nahezu erſchöpfende Vollſtändigkeit, mit welcher Köſtlin das geſamte Quellenmaterial nicht nur zur Darſtellung heranzieht, (was natürlich andere vor ihm auch ſchon gethan haben) ſondern es in die Darſtellung hineinzieht. Dadurch wird das Bild dieſer antiken Gedankenbewegung ein viel unmittelbareres, reicheres, und empfängt mehr charakteriſtiſche Färbung, als es in einer mit ſtarker Abſtraktion arbeitenden Zuſammenfaſſung ihres rein begrifflichen Gehalts möglich wäre; wir vernehmen überall die Stimme des Griechentums ſelber und dieſer Umſtand iſt es, der, wie Ref. überzeugt iſt, das Buch überall da als ein höchſt brauchbares Hülfsmittel erſcheinen laſſen wird, wo ſtatt der ſpekulativen oder ſyſtematiſchen Bedürfniſſe der heutigen Wiſſenſchaft vielmehr die hiſtoriſche Anſchaulichkeit, die Vertrautheit mit den Quellen und die Einfügung der antiken Philoſophie in das Geſamtgebiet der Philologie als Altertumswiſſenſchaft im Vordergrunde ſtehen.

Auf der andern Seite kann Referent freilich auch gewiſſe Bedenken nicht unterdrücken, welche der vom Verfaſſer eingeſchlagene Weg in ihm wachgerufen hat, und von denen er heute ſchon behaupten zu dürfen glaubt, daß ſie, wenn dieſer erſte Band vollſtändig und mit ihm die Darſtellung der antiken Ethik abgeſchloſſen ſein wird, noch fühlbarer werden müſſen. Es iſt offenbar die Abſicht des Verfaſſers (wie es ja ſchon vom Gleichmaß der Behandlung gefordert wird), ſämtliche Schulen der antiken Philoſophie in ſtrenger hiſtoriſcher Reihenfolge und in ausführlicher Reproduktion ihrer ethiſchen Lehren und der für ſie beigebrachten Argumente darzuſtellen. Überlegt man nun, das bis jetzt Gegebene in der Hand, das noch zu Bringende, ſo iſt es ſchwer möglich ein gewiſſes Erſchrecken zu vermeiden, nicht ſowohl über die Menge des Stoffes als vielmehr über die Menge von Wiederholungen gleicher Gedanken, die hier ganz unvermeidlich ſind. Denn auch der

begeiſtertſte Bewunderer der helleniſchen Philoſophie wird nicht behaupten wollen, daß jede ihrer zahlreichen Gruppen oder Schulen völlig neue Standpunkte der Welt- und Lebensbetrachtung gewonnen oder lauter völlig originale Gedanken produzirt habe. Es kann heute wohl kein Zweifel darüber ſein, daß die Entwicklung der antiken Philoſophie, geradeſo wie die Entwicklung der antiken Dichtung, der antiken Kunſt und des antiken Staatsweſens, ein inſich abgeſchloſſenes Gebilde darſtellt, in welchem eine verhältnismäßig gar nicht ſo große Zahl von Themen und Motiven auf mannigfaltige Weiſe variirt werden. Die Einfachheit und Klarheit dieſer Motive, die typiſchen Gegenſätze, in welche ſie ſich gruppiren, giebt dem Studium der griechiſchen Philoſophie ſeinen nicht zu unterſchätzenden propädeutiſchen Wert für philoſophiſche Unterrichtszwecke, und gewährt für die Unterweiſung Vorteile, welche man in den Werken der neueren Philoſophie, wegen der weit größeren Vielheit der Impulſe, die hier mit einander auszugleichen waren, vergeblich ſuchen würde. Aber dieſe Vorteile können nur von einer Darſtellung eingeheimſt werden, welche darauf ausgeht, die typiſchen Gegenſätze des griechiſchen Denkens auf der einen Seite, den Einklang der Ideen auf der anderen Seite möglichſt ſcharf und beſtimmt herauszuarbeiten. Es iſt dabei ſchließlich einerlei, ob das auf dem Wege einer vorwiegend chronologiſchen Anordnung geſchieht, welche nur die wirklichen Fortſchritte des Gedankens, wirklich neue Wendungen und Bereicherungen des Verſtändniſſes verzeichnet, oder durch eine Zuſammenlegung nach ſyſtematiſchen Geſichtspunkten. Die Methode Köſtlin's aber ergiebt eigentlich eine Reihe von Monographien, die durch einleitende und verbindende Abſätze allgemeineren Inhalts mit einander verbunden ſind, und deren hiſtoriſche Reichhaltigkeit es geradezu erſchwert, aus ihnen für die ſyſtematiſche Einſicht Gewinn zu ziehen.

Indeſſen wird der Verfaſſer dieſen Bedenken gegenüber vielleicht mit Recht darauf hinweiſen dürfen, daß er für die ſyſtematiſche Belehrung ſeiner Leſer auf andere Weiſe ausreichend geſorgt habe, nämlich durch die der Darſtellung jedes einzelnen Denkers folgende Kritik ſeiner Lehre, und den ſyſtematiſchen Grund-

riß der Ethik und Politik, welcher dem Ganzen vorangeſtellt iſt und den der Natur der Sache nach vereinzelten Einwürfen, welche ſich da und dort ergeben, gewiſſermaßen den allgemeinen Hintergrund einer prinzipiellen Anſchauung zu liefern dient. Referent bekennt an dieſer Stelle gern, durchaus kein unbedingter Bewunderer der ſogenannten „immanenten" Kritik zu ſein, hinter welcher ſich in ſo manchen Fällen nur die Abweſenheit einer eigenen ſyſtematiſch durchgebildeten Lehre verbirgt. Jeder philoſophiſche Satz oder Gedanke hat notwendig immer zwei Seiten: das was er im Ganzen einer beſtimmten geſchichtlichen Gedankenentwicklung, anregend, vollendend, auflöſend, weiterbildend, gewirkt hat; und das was er an ſich gilt oder wert iſt. Es muß auch betont werden, daß Beides durchaus nicht immer zuſammenfällt; und daß eine teilweiſe Erſetzung und Ergänzung jener lediglich hiſtoriſirenden Kritik, welche ein mit merkwürdiger Zähigkeit feſtgehaltener Reſt der Hegel'ſchen Methode iſt, der Verdeutlichung und Klärung unſerer in Hiſtorismus, Synkretismus, Eklektizismus verſchwimmenden Begriffe zu Gute kommen würde.

Aber es will mir ſcheinen, als ob K. den Zweck, welchen er mit ſeiner ſyſtematiſchen Einleitung verfolgte, doch nicht ganz erreicht habe. Das Buch geht wie in zwei fremde Hälften auseinander. Iſt die hiſtoriſche Darſtellung zu wenig ſyſtematiſch, ſo iſt die ſyſtematiſche zu wenig hiſtoriſch. Wer nur überhaupt eine ſyſtematiſche Darſtellung eines beſtimmten Gebietes zu geben beabſichtigt, der hat ja naturgemäß gegen das Hiſtoriſche weiter keine Verpflichtungen. Hat er ſich mit ihm wohl vertraut gemacht, ſo wird das ſicher ſeiner Arbeit zu Gute kommen; aber er braucht ſich mit ihm nicht weiter auseinanderzuſetzen und kann nur ſeine eigene Auffaſſung der Sache geben. Anders hier, wo das Syſtematiſche gewiſſermaßen den Schlüſſel zu der umfangreichen hiſtoriſchen Behandlung einer Disziplin geben ſoll. Hier muß es befremden, das Syſtem in ſolcher Abſtraktheit, ſo losgelöſt von aller Beziehung auf die hiſtoriſchen Frageſtellungen und die Entwicklung der Probleme hingeſtellt zu ſehen. Wenn es genau genommen überhaupt der einzige Weg zu haltbaren Neubauten auf philoſophiſchem Ge-

biete iſt, ſie aus dem zu errichten, was die zermalmende Arbeit der geſchichtlichen Entwicklung übrig gelaſſen hat und was als dauerndes Ergebnis angeſehen werden darf (weil nur ſo der überwiegende Anteil der bloßen Subjektivität auf ein Minimum eingeſchränkt werden kann und an die Stelle von Meinungen Wahrheiten oder wenigſtens Wahrſcheinlichkeiten treten), ſo mußte der Anteil der Vergangenheit an dem, was man heute als ethiſche Wahrheiten vorzutragen im Stande iſt, hier ganz beſonders erſichtlich gemacht worden.

Referent wenigſtens denkt ſich ein Unternehmen wie das von K. ſeinem Buche vorangeſtellte, als einen Thesaurus controversiarum, der in ſtrengem begrifflichem Aufbau und überſichtlicher Gliederung des ganzen Gebietes jedem bedeutenden Gedanken der geſchichtlichen Entwicklung gewiſſermaßen den Ort innerhalb des Syſtems anwieſe, an welchem er fortzuleben verdient. Was ein ſolcher „Grundriß" vielleicht an individuell-perſönlicher Haltung einbüßt, würde er durch die Mannigfaltigkeit innerer Gliederung reichlich wieder gewinnen; allerdings würde Referent ihn auch an das Ende und nicht an den Beginn einer hiſtoriſchen Arbeit ſtellen.

Möge es dem Referenten verziehen werden, daß er in dieſer Beſprechung das ſachliche Intereſſe hinter das methodologiſche ſo entſchieden hat zurücktreten laſſen. Auf ſo vielbeackertem Gebiet, wie die Geſchichte der antiken Philoſophie, kann, wie mir ſcheint, nachdem ein gewiſſer Kreis von Erkenntniſſen einmal gewonnen iſt, eine wirkliche Bereicherung unſeres Wiſſens nur durch eine veränderte Methode, durch die Aufſuchung neuer Beziehungen zwiſchen den Dingen, gewonnen werden. Auf ſolche Möglichkeiten hinzuweiſen iſt aber unter Umſtänden wichtiger, als einzelnen Unrichtigkeiten nachzuſpüren bei einem Buche, deſſen Verdienſt gerade in der Detailausführung beſteht und deſſen Fehler zugleich ſeine Stärke ſind.

Prag. Fr. Jodl.

Dr. F. Wollny: Leitfaden der Moral. Leipzig bei Thomas. 1887. 52 S.

Derselbe: Über die Grenze des menschlichen Erkennens. Ebendo 1887. 26 S.

Es ist schwer zu sagen, an welchen Leserkreis der Verfasser dieser kleinen Schriften eigentlich gedacht hat. Sie gehören zu der großen Menge der sogenannten populär-wissenschaftlichen Arbeiten, welche weder populär noch wissenschaftlich sind. Um auf so engem Raume solche Gegenstände für einen weiteren Kreis zu behandeln, dazu gehört, wenn es überhaupt möglich ist, die sichere Hand des Meisters, der nicht bloß die Sache vollkommen beherrscht, sondern auch künstlerisch zu gestalten weiß. Diese Fähigkeit gebricht dem Verfasser vollständig. Seine oft ungelenken, schwerfälligen Sätze enthalten ja ohne Zweifel manches Richtige; aber dieser Umstand allein kann doch noch keinen Anspruch auf litterarischen Wert verleihen. Gewisse Dinge sind ja heutzutage schwerer zu verfehlen als zu treffen. Wo es sich nur um Gedanken handelt, welche allgemeines Besitztum sind, da kann allein die Form über den Wert einer Darstellung entscheiden. Als Beiträge zu einer wissenschaftlichen Theorie des Erkennens und des sittlichen Handelns aber wird der Verfasser die beiden Schriftchen wohl selbst kaum gedacht haben, obschon er zuweilen sogar Versuche macht zu zitiren, die aber dann wunderlich genug ausfallen. So z. B. Nr. 1 S. 9 das griechische Originalzitat aus der Physik des Aristoteles, und das völlig mißverstande Zitat aus der Philosophie positive auf S. 19, wo der Verfasser eine Reflexion Comte's zu seinen Gunsten anführt, die gerade entgegengesetzte Tendenz hat. Comte will die Unmöglichkeit einer zu wissenschaftlichen Zwecken brauchbaren Selbstbeobachtung, d. h. die Unmöglichkeit einer empirischen Psychologie im gewöhnlichen Sinne, darthun und fordert eine objektive Methode, welche gestattet, aus dem Kreise des Selbstbewußtseins herauszutreten. Wollny dagegen meint, Comte habe verbieten wollen, danach zu forschen, was das Bewußtsein an und für sich sei, d. h. noch außerdem, daß es Bewußtsein ist: dies war aber gerade Comte's eigentliche Meinung in betreff der wahren

Methode der Pſychologie. — Ein weiteres ſachliches Eingehen auf die Darlegungen W.'s ſcheint dem Referenten nicht am Platze.

Prag. Fr. Jodl.

Dr. J. Bergmann: Über das Schöne. Analytiſche und hiſtoriſch-kritiſche Unterſuchungen. Berlin 1887. Mittler u. Sohn. 201 S. Mk. 3,60.

Den logiſchen, ethiſchen und erkenntnistheoretiſchen Schriften des Verfaſſers reihen ſich dieſe äſthetiſchen Studien an, die in lebendiger und gedankenreicher Dialektik den Grundbeſtimmungen des Schönen nachgehen.

Der Verfaſſer verfährt pſychologiſch-analytiſch und folgt dem Problem in fortlaufender kritiſcher Auseinanderſetzung vornehmlich mit Kant, nächſtdem mit Herbart, Schopenhauer, Schiller und Rumohr. Wenn nun auch von den Beſtimmungen Kant's kaum eine einzige von dem Verfaſſer unverändert beibehalten wird, ſo bezeugt doch auch dieſe Kritik wiederum in wie hohem Maße es Kant gelungen war die äſthetiſchen Probleme bis auf ihre letzten Elemente hin bloßzulegen und welche Schwierigkeiten jeder Verſuch zu überwinden hat, der über jene Beſtimmungen hinausſtrebt.

Die Möglichkeit eines unintereſſirten Wohlgefallens, eines Gefallens in bloßer Betrachtung, iſt auch der Geſichtspunkt welchem der Verfaſſer folgt, nur das er ſich freilich in den näheren Beſtimmungen dieſer Begriffe den Beſtrebungen der Gegenwart anſchließt, welche in der Äſthetik ſo gut wie in der Moralphiloſophie wieder engere Beziehungen zu den pſychologiſchen Theorieen des achtzehnten Jahrhunderts ſuchen.

Hatten ſchon Lotze und Fechner dahin zurückgewieſen, ſo findet auch der Verfaſſer, indem er ſich in der Methode jenen anſchließt, unter den älteren Äſthetikern, vorzüglich in Rumohr, eine verwandte Auffaſſungsweiſe.

In dem Begriffe der Unintereſſirtheit will der Verfaſſer im Gegenſatz zu Kant ein Intereſſe am Daſein des Objektes zugelaſſen und nur das entferntere für das Befinden des Subjektes ausgeſchloſſen wiſſen, wodurch dann die Grenzen des Gefallenden und des bloß Angenehmen dahin verſchoben werden, daß nur die

inneren Wahrnehmungen, zu welchen der Verfaſſer auch die Geſchmacks-, Geruchs- und Taſtempfindungen zählt, dem letzteren zugewieſen werden, hingegen Farben und Töne, als äußere Wahrnehmungen, in das Gebiet des Schönen fallen. Referent bezweifelt, daß jene Einſchränkung der Beſtimmung Kant's notwendig ſei, vielmehr dürfte auch hier Kant in ſcheinbar paradoxer Wendung durchaus das Weſentliche getroffen haben. Es iſt keineswegs identiſch in einem Gegenſtande äſthetiſches Wohlgefaben haben und ſeine Forterıiſtenz wünſchen. Wenn man zum Augenblicke ſagt: verweile noch, ſo iſt man thatſächlich ſchon über den Genuß desſelben hinaus und befindet ſich in dem Zuſtande der Reflexion. Dieſes völlige Hingegebenſein aber an das Objekt iſt es gerade, was Kant im Auge hat. Daß man hingegen im Zuſtande der Reflexion die Forterıiſtens des ſchönen Objektes, oder die Dauer des Genuſſes wünſcht, iſt ebenſo ſelbſtverſtändlich als garnicht zur Sache gehörig. Dem Zuſtande der äſthetiſchen Auffaſſung ſelbſt dürfte in der That ſchlechterdings nichts an der Exiſtenz des Dinges liegen, weil dieſer Gedanke dabei völlig fern liegt. Daß nun bei den inneren Empfindungen ein ſolches Aufgehen in das Objekt nicht möglich ſei, weil der Zuſtand des Subjekts, ſein Befinden, unmittelber mit zur Geltung gelangt, nimmt auch der Verfaſſer, vielleicht hierin ſogar etwas zu weit gehend, mit Kant an. Wenn der Verfaſſer hingegen die Wahrnehmungen der Töne und Farben der äſthetiſchen Auffaſſung ganz gleichgeſtellt wiſſen will und hier im Gegenſatze zu Kant jedes Intereſſirtſein leugnet, ſo dürfte darin wohl Richtiges und Falſches verbunden ſein. Einmal hat Kant ſich über den äſthetiſchen Wert von Farben und Tönen eigentlich nicht völlig entſchieden geäußert. Er läßt die Möglichkeit offen, daß ſie ſchon an ſich äſthetiſche Objekte wären, wenn er auch ſelbſt zu dieſer Auffaſſung nicht hinneigt, ſondern das Vorurteil des Rationatismus ebenſo wie Leſſing teilt, daß in den Sinneswahrnehmungen nur Reize wirken. Iſt es daher auch nicht ganz berechtigt, die Argumentation gegen Kant gerade von den Farben und Tönen aus zu führen, ſo muß doch dem Verfaſſer zugeſtanden werden, daß hier ein auffälliger Mangel vorliegt und daß

die Farben und Töne zweifellos denſelben Anſpruch auf eine äſthetiſche Wertſchätzung haben wie räumliche Formen. Die Farben und Töne aus dem Äſthetiſchen entfernen, hieße die Hälfte der Buchſtaben aus dem Alphabet ſtreichen.

Eine andere Frage aber iſt es, ob dieſer Mangel Kant's ein wirklich prinzipieller iſt, wie ihn der Verfaſſer auffaßt. Referent iſt dieſer Meinung nicht, ſondern hält es für möglich, nicht nur die Farben und Töne, ſondern auch von allen übrigen Wahrnehmungsinhalten dasjenige den Beſtimmungen Kant's zu unterziehen, was an ihnen überhaupt einer objektiven Betrachtung und Abſtraktion von der Realität zugänglich iſt, oder uns mit einer nur auf das Objekt bezogenen Befriedigung erfüllt. Ob es ratſam iſt mit dem Verfaſſer zu ſagen: die Wahrnehmung einer Farbe und die Luſt an ihr ſei identiſch, letztere ſei nur eine Seite des Wahrnehmens, mag dahingeſtellt ſein, das Weſentliche der Sache iſt die Bewußtſeinsthatſache, daß wir Werte überhaupt auf ein Objekt beziehen, daß wir die Schönheit der Farbe beilegen und nicht damit zu ſagen meinen, wir befänden uns durch die Farbe in einem angenehmen Zuſtande. Wie man ſich das erklären will, ob eine Erklärung hier überhaupt möglich iſt, ob in der Behauptung der Identität eine ſolche liege oder nicht, ändert an der Thatſache nichts. Dieſe iſt dieſelbe im Gebiete des Sittlichen wie in dem des Äſthetiſchen, wie ſie dort dem Eudaemonismus im Wege ſteht, ſo hier der rationaliſtiſchen Interpretation des Schönen. Iſt man nun aber berechtigt, eine ſolche objektive Teilnahme einem bloßen Wahrnehmungsinhalte überhaupt zuzuſprechen? Hier bedauert nun der Referent, daß der Verfaſſer den Begriff des Betrachtens, welchen die Äſthetik mit gutem Grunde bei ſich eingebürgert und ſeit dem *θέαμα* der Alten ſehr wohl vom bloßen Wahrnehmen unterſchieden hat, in ſo veränderter Bedeutung in Anſpruch nimmt, daß auch die bloßen Wahrnehmungen eingeſchloſſen gedacht ſind. Das was der Verfaſſer aus dem Gebiete des äſthetiſchen auszuſcheiden ſucht: daß wir mit dem Gegenſtande erſt etwas anſaugen, liegt, in geiſtigem Sinne gefaßt, in der That in dem Begriffe des Betrachtens enthalten. Referent meint, wenn er

auch darin ganz mit dem Verfasser übereinstimmt, daß Farben und Töne ästhetisch gefallen, daß dieses nicht durch bloße Wahrnehmung, sondern erst in der Betrachtung geschieht, und freilich nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Theorie Kant's entsprechend erweitern. Nicht nur, das wir unzählige Wahrnehmungen von Farben und Tönen in praktischem und theoretischem Interesse in voller Korrektheit ausführen, ohne ein irgend bemerkliches Wohlgefallen dabei zu verspüren, während in hingebender Betrachtung jede einzelne Farbe ein durch nichts zu ersetzendes Genügen zu bereiten vermag, sondern auch die Analogie anderer Sinne, bei denen es uns nur mit Mühe und in sehr verschiedenem Grade gelingt, ihren Inhalt der Betrachtung zugänglich zu machen, scheint einen solchen Unterschied zu erfordern. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß wir beim ästhetischen Auffassen einer Farbe bei entwickeltem Seelenleben, nur den Wahrnehmungsinhalt und ein lediglich auf ihn bezogenes Wohlgefallen empfinden. Die Art, wie einzelne Tiere auf Farben und Kinder auf Töne reagiren, ja auch die Erfahrung, die man selbst in Zuständen nervöser Reizbarkeit in dieser Hinsicht macht, weist darauf hin, daß auch bei diesen Sinnen ursprünglich eine sehr entschiedene Beziehung auf das Befinden des Subjektes vorlag und nur die andauernde Übung und geistige Bearbeitung den Inhalt ausgebildet hat, den wir im Auge haben, wenn wir von der Farbe in ästhetischem Sinne reden. Zwar nicht derartige Seelenstimmungen, wie sie der Verfasser iu der Heiterkeit oder Melancholie an die Farbe knüpft, wohl aber ein allgemeinerer geistiger Charakter dürfte jeder Farbe ganz unablöslich verbunden und die Bedingung des ästhetischen Wohlgefallens sein. Nur daß man jenen geistigen Charakter der Farbe nicht sprachlich von ihr abtrennt, weil er sich eben nur hier und nirgends sonst in dieser Art findet, veranlaßt, daß wir ihn mit solchen schon sehr fern abliegenden Analogieen aus dem Seelenleben verdeutlichen und nun den Schein hervorrufen, daß es auf der einen Seite eine objektive Farbenschönheit, auf der anderen eine auf die Farbe erst bezogene Stimmungsschönheit giebt. Die Stimmungen, welche der Verfasser als eine eigene Form des

Äſthetiſchen aufführt, haben zu großem Teile mit dem Objekte, mit dem wir ſie verknüpfen, garnichts mehr zu thun, ſondern ſind wieder eigene äſthetiſche Objekte. Man kann nicht ſagen, daß einer Farbe eigentlich der Charakter der Heiterkeit zukommt und wir übertragen thatſächlich nicht einmal dieſe Stimmung auf die Farbe, wenn wir ſie heiter nennen, oder ſie uns heiter ſtimmt. Das Heitere iſt und bleibt nur ein Zuſtand der Seele, eine innere Wahrnehmung, und es iſt ganz unäſthetiſch, wenn wir es nur genießen, es wird aber äſthetiſch, wenn wir es etwa mit dem Dichter betrachten. Was wir aber mit dem Heiteren der Farbe meinen, hat nur eine ganz entfernte Analogie mit jenem Seelenzuſtande ſelbſt dagegen ſchon eine weit nähere, mit dem äſthetiſchen Eindrucke, den wir in der Betrachtung desſelben empfangen, und letzterer eben bedingt es, daß wir nur beſtimmte Farben als heiter interpretiren, alſo hierbei keineswegs willkürlich verfahren.

Faßt man nun aber die verſchiedenen Farbencharaktere unter bewußter Fernhaltung aller poetiſch-äſthetiſchen Reflexion oder Zudichtung, bloß mit dem Auge des Malers auf, ſo liegt hier ſchon keineswegs nur Rot- und Blau- und Grün-Schönheit vor, ſondern wir haben beſtimmt qualifizirte äſthetiſche Farbengeſchlechter, welche eine deutliche Beziehung zu den allgemeinen äſthetiſchen Kategorien zeigen, die wir freilich wiederum mit nicht ganz adäquaten Bezeichnungen als lieblich, prächtig, düſter, ernſt, u. ſ. f. beſtimmen. Dasſelbe aber gilt auch von der dritten Art der Schönheit, welche der Verfaſſer annimmt, von der Schönheit der Form. Auch hier laſſen ſich qualitativ unterſchiedene Formengeſchlechter unterſcheiden, wie etwa ſchon in den drei Winkelarten des Dreiecks, oder der Buche, Eiche und Linde, welche ihren Urſprung keineswegs hineingetragenen Stimmungen, ſondern dem äſthetiſchen Auffaſſen der Form ſelbſt verdanken. Der Verfaſſer will die Formſchönheit durch Hineintragung unſerer Willens-Vorſtellung und ihrer Konſequenz in die Raumform erklären: „Wenn uns z. B. die gerade Linie gefällt, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß uns ein beliebiger Teil derſelben eine Fortſetzung nach demſelben Geſetze, nach welchem er ſelbſt erzeugt iſt, zu verlangen ſcheint, daß wir dieſes Verlangen

zu dem unſrigen machen, und alſo durch die Erfüllung desſelben befriedigt werden.“ Hiergegen läßt ſich nun aber einwerfen: daß damit nicht die Schönheit der graden Linie an ſich, ſondern nur die ihrer Fortſetzung erklärt iſt, während thatſächlich ſchon jeder Teil derſelben gleich dem Ganzen wirkt und nirgends ein Gleichgültiges angetroffen wird. Sodann iſt dieſes Hineintragen des Willens doch augenſcheinlich eine ſehr ſekundäre Hinzudichtung auf Grundlage eines Eindruckes der Linie, welcher ſelbſt ſchon vorliegen muß.

Wäre aber auch dieſe Hineintragung urſprünglicher, ſo bliebe es doch rätſelhaft, wie aus einer an ſich gleichgültigen Vorſtellung durch Hineintragung des Willens eine äſthetiſche werden ſoll. Dazu müßte doch der Wille ſelbſt ſchon einen äſthetiſchen Wert haben, oder wenn durch Zuſammentritt zweier äſthetiſch gleichgültiger Dinge hier das äſthetiſche erſt entſtände, ſo wäre es doch ſehr auffällig, daß wir dieſes ſehr umſtändlichen Apparates nur für die Raumſchönheit bedürfen, während die Farben-Schönheit mit einem Schlage da iſt. Vorzüglich aber unverträglich mit den thatſächlichen Eindrücken erſcheint die Erklärung der verſchiedenen Raumſchönheiten als bloße Gradationen: „Der Kreis gefällt uns mehr als die gerade Linie, weil uns die Aufgabe des Kreiſes, dasſelbe Maß der Krümmung beizubehalten, ſchwerer zu ſein ſcheint, als die der graden Linie, die ſich ſo zu ſagen nur gehen zu laſſen braucht.“ Ähnlich wird der Unterſchied des Kreiſes und der Ellipſen erklärt. Dergleichen erſcheint nun doch als etwas zu rationaliſtiſch! Referent muß geſtehen, daß es ihm ſehr leidig wäre im Genuſſe des Schönen an jene mathematiſchen Schulkünſte auch nur im Entfernteſten erinnert zu werden, und es hat ihm immer ſo geſchienen, als wenn ſich die äſthetiſche Ellipſe juſt ſo nur eben gehen laſſe wie die gerade Linie. Bei den einfachen geometriſchen Figuren haben ſolche Reflexionen noch eine gewiſſe Scheinhaftigkeit, hingegen verſagen ſie vollſtändig bei komplizirteren Gebilden. Es iſt doch wohl gewiß, daß der Bildhauer jeden Teil der Körperoberfläche in ſeinem vollen Formenwerte erfaßt, wie ſollte ihm aber auch nur im Entfernteſten der Gedanke an die Schwierigkeitsunterſchiede in der Konſtruktion und dem Verlaufe dieſer Flächen höherer Ordnung

kommen, von denen ſich nicht einmal ein gewiegter Mathematikus eine klare Vorſtellung bildet. Da müßte nun das Unbewußte einſpringen, von dem jedoch wieder nur die philoſophiſche Doktrin aber nicht das in voller Klarheit ſehende Künſtler-Auge etwas weiß. Man darf vielleicht rückſchließend mit mehr Recht behaupten, daß keine einzige Form in der Richtung, in welcher ſie mathematiſch iſt, einen äſthetiſchen Wert habe, ſondern daß die Auffaſſung von Hauſe aus eine andere iſt. Das Mathematiſche kommt in dem Eindruck erſt durch dichteriſche Auffaſſung hinein, zu der auch jene Hineintragung des Willens gehört; dann aber iſt nicht eigentlich die Figur ſondern der Mathematiker das äſthetiſche Objekt. Auch die Frageſtellung endlich, die ſchon Fechner's Experimente zu Grunde legten: iſt der Kreis ſchöner oder die Ellipſe, die grade Linie oder die krumme? iſt eine wenig korrekte und eigentlich ſchon aus mathematiſchen Vorurteilen entlehnte. Mit demſelben Rechte kann man fragen, iſt blau ſchöner als rot?

Es iſt ſehr möglich, daß man mit einigem Rechte ſagen kann: Rot iſt die ſchönſte Farbe, wie es irgendwo bei den Alten heißt; aber es iſt damit über den äſthetiſchen Wert beider Farben doch nur in einer ſehr beſchränkten Richtung geurteilt, denn Blau iſt nicht als minder ſchön, ſondern in ſeinem Eigenwerte ganz unerſetzlich durch Rot, und ebenſo verhält es ſich mit dem Kreiſe und der Ellipſe.

Referent kann ſich hiernach zu der Reſignation in ſyſtematiſcher Richtung, welche in der Annahme dreier verſchiedener Grundformen des Aeſthetiſchen liegt, nicht überredet halten, ſo entſchieden er darin dem Verfaſſer beiſtimmt daß man der Theorie zu Liebe nicht die Realität der Objekte verflüchtigen dürfe. Viel radikaler iſt in dieſer Richtung der intereſſante Verſuch Dr. Fiedlers verfahren, der im Intereſſe der bildenden Künſte, in an ſich geſunder Reaktion gegen alle poetiſirende Interpretation, das Äſthetiſche nur in die völlig autonome, von jeder Hineintragung freie, Entwicklung der Anſchauung ſetzt. In der Auffaſſung der Farbenſchönheit berührt ſich der Verfaſſer hiermit, bringt aber dann durch die Stimmungsſchönheit eine Ergänzung hinzu, welche Dr. Fiedler ablehnen würde. Referent

kann zwar dieſer entſchiedenen Abſage an alle Äſthetik im Intereſſe der Kunſt, nicht mehr in demſelben Grade beipflichten wie es die früher erſchienene vortreffliche Abhandlung desſelben Autors: „Über die Beurteilung von Werken bildender Kunſt", noch geſtattete, aber aus demſelben Grunde vermag er ſich auch nicht mit dem Verfaſſer zu der Annahme einer Schönheit bloßer Farbenwahrnehmungen zu entſchließen. Darin hingegen hat Dr. Fiedler dem Referenten ganz nach dem Herzen geſprochen, wenn er mit aller Energie gegen das Hineintragen von Stimmungen als erklärender Prinzipien in die äußere Anſchauungswelt proteſtirt, als wenn die Natur dort draußen erſt einer Veredlung und Vergeiſtigung durch die Menſchenſeele bedürfte. Nur darin freilich könnte Dr. Fiedler wie auch der Verfaſſer irren, daß es eine Farben- oder Raumwelt für die Betrachtung giebt, welche nur das Produkt der Anſchauung oder Wahrnehmung wäre. So gut der Geiſt der Kategorien bedarf um Wahrnehmungen zu unterſcheiden und Anſchauungen zu bilden und zu ordnen, ſo iſt er auch in allen ſeinen Kräften thätig, wenn er ſich betrachtend verhält, und eine geiſtloſe Farbe iſt hier ſo unmöglich wie eine geiſtloſe Form. Worin aber dieſes allgemeine geiſtige Intereſſe des Äſthetiſchen liege, das iſt jene Kernfrage der trotz mancher treffenden Einwürfe, welche der Verfaſſer gegen ſie geltend macht, doch noch immer Kant und Schiller am nächſten getreten ſein dürften, wobei freilich Referent Schiller's Anſicht derjenigen von Kant weit näher liegend auffaßt als der Verfaſſer. Nur darin dürfte Schiller einen weſentlichen Fortſchritt über Kant hinaus gethan haben, daß er die abſtrakte Frage nach einer monotonen Schönheit fallen ließ, die überall nur zu gleich abſtrakten Formeln führen kann und auch bei Kant die unfruchtbare ſubjektiviſtiſche Wendung veranlaßte, welche der Verfaſſer mit gleichem Rechte wie die Unklarheit in dem Begriffe des Gefühls-Urteils kritiſch beleuchtet.

Neben dem umfaſſenden Werke von Hartmann's, gehört dieſe Unterſuchung zweifellos zu den dankenswerteſten der letzten Jahre, und wenn Referent einerſeits glaubt, daß eine zuſammenhängende Darſtellung der äſthetiſchen Probleme zu mancherlei Modifikationen

der prinzipiellen Geſichtspunkte des Verfaſſers führen würde, ſo muß er andererſeits zugeſtehen, daß die klare Sonderung, in welcher der Verfaſſer ihre Tragweite im Einzelnen abmißt, ſehr vorteilhaft von der Elaſtizität der Begriffe und den terminologiſchen Schmauſereien abſticht, zu welchen von Hartmann die Univerſalität ſeines Vorwurfes leider verführt.

Königsberg i. Pr. J. Walter.

Rudolf Eucken, Prof. in Jena: Die Einheit des Geiſteslebens in Bewußtſein und That der Menſchheit. Leipzig, Veit und Komp. 1888. 499 S. 10 Mk.

Es war ein glücklicher Gedanke, die methodologiſchen Erörterungen, mit denen die im obigen umfänglichen Werke gelieferte Unterſuchung über die Einheit des Geiſteslebens einzuleiten war, in einer eigenen Schrift vorauszuſchicken. Dadurch wurde das Hauptwerk, ſoweit thunlich, von dem Ballaſt des Techniſchen befreit und es darf, bei der ſo ermöglichten allgemein verſtändlichen Darſtellung, auch über den Kreis der Fachmänner hinaus Beachtung zu finden hoffen.

Die ausführliche Inhaltsangabe, die wir von der einleitenden Schrift, den „Prolegomena zu Forſchungen über die Einheit des Geiſteslebens“, Leipzig 1885, im 90. Bande d. Zeitſchr. (S. 110—142) veröffentlicht haben, geſtattet uns, Ziel und Verfahren der weitverzweigten und tiefgreifenden Unterſuchung als bekannt vorauszuſetzen. — Sie zerfällt in drei Hauptteile. Der erſte giebt eine Entwicklung der in lebendiger Wirkſamkeit ſtehenden beiden Syntagmen oder Lebensſyſteme des Naturalismus und des Intellektualismus; und zwar wird in beiden Fällen zuerſt ein Typus des jeweiligen Syſtems (dort das wiſſenſchaftliche Naturbild, hier die Wiſſenſchaft) hingeſtellt, ſodann das Syſtem ſelbſt in ſeinen verſchiedenen Momenten entworfen — im zweiten Falle wird zwiſchen Intellektualismus im weitern und im engeren Sinne (Noetismus) unterſchieden —, hierauf das Geſamt-

bild der geistigen Wirklichkeit nach dem Inbegriff des Naturalismus und des Intellektualismus (sowohl im allgemeinen Umriß wie in der Verzweigung der Gebiete) gezeichnet, endlich das Verhältnis beider Systeme, ihre Verwandtschaft und ihr Widerstreit, dargelegt. Der zweite Teil liefert eine eingehende, höchst scharfsinnige und treffende Kritik der vorhandenen Syntagmen; zuerst werden die Ansprüche beider einzeln geprüft, dann ihre gemeinsamen Schranken aufgedeckt. Der dritte Teil ist der positiven Ausführung eines neuen, sich aufringenden Syntagmas, nämlich des Lebenssystems der Personalwelt gewidmet; hier wird zuerst das neue System vorbereitet und eingeführt durch Berichtigung des Begriffs der „Personalität" nach Inhalt und Verwendung und durch den Nachweis, daß die geschichtliche Wirklichkeit auf dieses Prinzip hinstrebt, dann ein Gesamtbild desselben skizzirt (1. Begründung im Wesen des Geistes; 2. Nähere Gestaltung in der Welt des Menschen) und schließlich die Verzweigung des Daseins im personalen Lebenssystem verfolgt. — Die Gliederung, von der wir hier nur den groben Grundriß kennzeichneten, ist bis ins Einzelnste sicher und fein, fast überfein durchgeführt.

Der erste, historisch darstellende Teil ist glänzend. Nirgends findet man eine so klare, sowohl die tiefsten Wurzeln wie die letzten Konsequenzen bloßlegende Schilderung der naturalistischen und der intellektualistischen Denkweise, wie in Eucken's Buche. Wir wünschten wohl, daß recht viele dieses getreue Bild der Zeit studirten! Nicht minder beherzigenswert ist die Erörterung des zweiten Teils über Recht und Unrecht beider Systeme. Diese ist um so schlagender, als sie nicht fremde Maßstäbe heranträgt, sondern die Systeme sich selbst widerlegen läßt, indem sie zeigt, daß sie ihre Probleme nicht lösen, über sich selbst hinaustreiben und ihren eignen Ursprung nicht zu erklären vermögen. So bedarf der Naturalismus zu seinem Werden andersartiger Kräfte; er zerstört seine eigenen Voraussetzungen, er vernichtet die Seele und — verlangt selbst geistige Arbeit: der Geist konnte nur durch den Geist vertrieben werden.

Ich will versuchen, die leitenden Gedanken des dritten Teils kurz darzulegen. Es handelt sich hier im Grunde um eine neue

Theſe über das Abſolute. Den Namen der Metaphyſik verweigert der Verfaſſer ſeiner Unterſuchung hauptſächlich wohl darum, weil er die Merkmale jenes Abſoluten dem entnimmt, was thatſächlich in der geſchichtlichen Wirklichkeit aufſtrebt, und weil es ihm nicht ſowohl ein Faktum als eine Aufgabe*) bedeutet. Er billigt es, daß die Neuzeit das Engperſönliche verbannt und die Wendung zum Kosmiſchen einſchlägt; nur hat ſie den Fehler begangen, mit dem Sinnlich-ſubjektiv-individuellen das Perſönliche wegzuwerfen. Der Begriff der Perſonalität muß, ohne Rückfall in das Überwundene, erhalten, verwandelt, neugegründet werden; denn der Prozeß, ſowohl der mechaniſche wie der logiſche, verlangt als Grundlage ein *Selbſt*, ein freies und urſprüngliches Handeln. Das Geiſtesleben kann eine ſelbſtändige Welt nur werden als *Perſonalwelt*. Die geſamte Geiſteswelt muß als ein lebendiges Selbſtweſen verſtanden werden, wenn es univerſale Güter und Werte geben ſoll. Die vernünftige Natur des Menſchen ſtrebt unabläſſig über den Gegenſatz einer fremden Welt und einer leeren Subjektivität hinaus. Das Problem eines *univerſellen Selbſtlebens*, welches Funktion und Sache**), Kraft und Gegenſtand, Thun und Sein, Wirken und Subſtanz als einanderzugeordnete Momente in ſich ſchließt und in einer zentralen Einheit verknüpft, iſt nicht ein Problem der Schule, ſondern eine Lebensfrage der Menſchheit. Aufgabe des Lebens iſt, durch Eigenthätigkeit *das Sein zu ſeinem Weſen zu erhöhen*. Die Geiſtigkeit *beginnt* mit dem Eintreten des Selbſt in den Lebensprozeß und *vollendet* ſich mit der Entwicklung aller

*) Wir müſſen die Welt nicht als fertig, ſondern als werdend faſſen, in dem Sinne, daß aus Widerſprüchen und Kämpfen unter inneren Wandlungen ſich ein normaler Stand erſt herausarbeitet; die echte Wirklichkeit iſt für uns kein Datum, ſondern ein Problem oder vielmehr ein Poſtulat.

**) Alles echte Thun iſt zweiſeitig, es faßt ebenſo ſeeliſche Erregung wie Entwicklung einer Sache in ſich; die Vollthat iſt Einigung von funktioneller und ſachlicher Seite. Das Selbſt eines Vernunftweſens iſt etwas andres als das kleine Ich, der Menſch erlebt in ſich ſelber mehr als ſeine Subjektivität Überall tritt E. für die „Zugehörigkeit der „Sache“ zum Geiſt“ ein: der Sachbeſtand der Wirklichkeit iſt ein Werk geiſtiger Arbeit. Die Welt iſt ein Stück des geiſtigen Selbſt; das „noologiſche Verfahren“ überwindet im Begriff des Geiſtes den Gegenſatz von Einzelſeele und Welt.

Wirklichkeit aus dem Selbst. Was als Selbstwesen Voraussetzung, wird als Selbstleben Aufgabe.*) Das Personalsein ist nicht eine naturgegebene Größe, sondern ein erst zu vollendendes Ideal. Damit ergiebt sich eine unmittelbare Verbindung von Wesen und Wert, ebenso von Immanenz des Geistes im Werk und Überlegenheit der Lebenseinheit über alles besondre Werk.**) Das Selbst enthält in sich das Postulat, von einem abstrakten Prinzip zu einer konkreten Gestalt fortzuschreiten, sich in einer weltumspannenden That, zu einem determinirten universalen Lebenswerke zu verkörpern; in diesem sich als Ganzes erfassend, erreicht es erst sein eigenes Wesen. Die Verkörperung des kosmischen Selbstlebens in dem sich fortwährend aus einer Gesammthandlung neu erzeugenden Lebenswerke giebt der Kultur die Richtung auf reale Innerlichkeit, universale Freiheit und Substantialität des Geschehens. Ein Beisichsein des Geistes, eine Erhebung über alle Naturlage, brachte das Christentum; eine Universalität entwickelte die neue Kultur; dazu tritt noch die Forderung einer substantiellen Einheit. Wie sich im Wechselleben von Werk und Thun, freiem Wirken und Substanz ein „Wesenshandeln" darstellt, in welchem das Selbst in die That eintritt, so wird an andrer Stelle gefordert, daß man über den Gegensatz des objektivistischen Gutes und des subjektivistischen Wertes zu einem „Wesensgut" fortschreite, das beide Seiten in sich faßt. Im gleichen Sinne besteht der Verfasser auf einer „Realkultur", einer immanenten „Realidee". Mit der prinzipiellen Überwindung des Gegensatzes von Person und Sache führt die Personalwelt über das Dilemma hinaus, entweder die Lebewesen zu bloßen Werkzeugen eines zweck- und sinnlosen Kulturprozesses zu machen oder die Kulturarbeit zum bloßen Mittel für das subjektive Wohlbefinden jener herabzusetzen: „von einem Personalwesen kann nur die Rede sein unter Einschluß eines Realgehaltes, ja im Zusammenhang mit

*) Das Ganze ist sowohl erste Bedingung als letzter Zweck, jenes als begründendes aber noch gestaltloses Prinzip, dieses als konkretes Lebenswerk.

**) Überall bekundet sich das Allgemeine als eine dem Besonderen zugleich immanente und überlegene Macht.

dem Ganzen einer Welt; die Sache aber muß innerhalb der Perſonalwelt liegen, ſoll ſie irgend beſtehen und ein Gut ſein" (S. 488). Eine echte Wirklichkeit für den Geiſt kann immer nur von innen her entſpringen. Es handelt ſich darum, nicht den Geiſt vom Menſchen, ſondern den Menſchen vom Geiſt aus zu erleben. Die Geiſteswelt iſt dem Menſchen ſowohl weſentlich nah als unermeßlich überlegen.

Das große Verdienſt des Verfaſſers, das Centralproblem der Geiſteswiſſenſchaften ergriffen, es in ungemein ſcharfſinniger, eindringender und höchſt beſonnener Weiſe durchgearbeitet und zu ſeiner Löſung ſehr wertvolle Beiträge geliefert zu haben, wird niemand antaſten wollen. Wenn ein Werk, das, wie es aus langer und energiſcher Denkarbeit entſprang, auch vom Leſer ernſteſte Sammlung und Vertiefung verlangt, von vornherein au ſchallenden Beifall verzichtet, ſo wird es ihm doch an einer zahlreichen Gemeinde Dankbarer nicht fehlen. Sowohl metaphyſiſche Idealiſten als theiſtiſche Perſönlichkeitsphiloſophen werden darin genug des Verwandten antreffen; auch den Völkerpſychologen, die vom Boden der Empirie aus zu einem über die Individuen übergreifenden Univerſalgeiſte emporſtreben, dürfte dieſer ihnen von der ſpekulativen Seite aus entgegenkommende Verſuch, eine allgemeine, einheitliche Geiſteswelt zu ſtatuiren, nicht gleichgiltig ſein. Eins aber vermiſſen wir ungern: eine beſtimmtere, ſchärfere, greifbarere Ausprägung des Grundgedankens. Eucken iſt im Ablehnen entſchiedener als im Behaupten. Was der Hauptteil (S. 390 bis 440) bietet, läßt nach Seiten der Behutſamkeit nichts, nach Seiten der Beherztheit einiges vermiſſen; bei aller methodiſchen Sorgfalt und ſtiliſtiſchen Kunſt bleibt nicht ſowohl die letzte Überzeugung, als die nähere Ausführung im Ungewiſſen. Man ſieht nicht recht, wie den Forderungen, die der Verfaſſer an den Geiſtesgrund ſtellt, nun wirklich Genüge geſchehen könne. Ein Gelingen des Unternehmens ſcheint uns nicht eher geſichert, als bis neben der blonden Vorſicht, die bis jetzt vorwiegend das Wort geführt, ihre brünette Schweſter Tapferkeit gleichkräftig Hand anlegt.

Was hier vorliegt, sind doch eben nur Umrisse, für deren Ausfüllung wir uns an die zu erwartende Ausarbeitung einer Ethik und Religionsphilosophie verwiesen sehen. Läßt sich mit Zuversicht behaupten, daß Eckens Werk sich in einer Richtung bewegt, der die Zukunft gehört, so muß hinzugefügt werden, daß eine straffere Konzentration der leitenden Ideen den Sieg der verfochtenen Sache beschleunigt haben würde.

Erlangen. **R. Falckenberg.**

Th. Lipps: Psychologische Studien. Heidelberg 1885, G. Weiß. 161 Seiten. 3,20 Mk.

Die vier Aufsätze, die der Verfasser in vorliegendem Bande vereinigt, suchen die Rechtfertigung ihrer Veröffentlichung darin, daß sein umfassenderes Werk, die „Grundthatsachen des Seelenlebens" in manchen Spezialfragen auf Vollständigkeit der Ausführung oder Begründung verzichten mußte. Während also die Ergebnisse aller vier Abhandlungen schon dort im Zusammenhange der sonstigen psychologischen Anschauungen des Autors mitgeteilt wurden, handelt es sich hier darum, die entgegenstehenden Anschauungen ausführlich zurückzuweisen und die eignen mit neuen Thatsachen zu begründen. Die Grundlage und Richtung beider Bücher ist somit zu ähnlich, als daß es uns wundern dürfte, in dieser Ergänzungsschrift denselben Vorzügen, aber auch denselben Fehlern zu begegnen, die das vielbesprochene Hauptwerk charakterisiren; wir finden dieselbe Klarheit und Anschaulichkeit in der Darstellung, dieselbe Konsequenz in den theoretischen Anschauungen, dieselbe Originalität in der Feststellung der Bewußtseinserscheinungen, daneben aber sehen wir hier wie dort so manches als psychologische Grundthatsache aufgestellt, was lediglich den Charakter einer hypothetischen Hilfskonstruktion beanspruchen dürfte und müssen hier wie dort bedauern, daß der Verfasser sich im Allgemeinen nur auf fremde Versuche stützt, ohne selbst zu systematischen Experimenten vorzudringen. Daß psychologische Thatsachen mehrfach nicht die hinreichende Berücksichtigung finden, darf beiden Büchern insofern nicht zum Vorwurf gemacht werden, als es sich aus des Verfassers

freigewähltem Standpunkt logiſch ergiebt, nur das pſychologiſche Material zu verwerten; es fragt ſich nur, ob dieſer Standpunkt berechtigt, ob wirklich in den Bewußtſeinserſcheinungen ſelbſt eine ausreichende Erklärung etwa der Geſichtsvorſtellungen geſucht werden darf, ob nicht vielmehr notwendig auch die phyſiſchen Thatſachenreihen zu berückſichtigen wären, ehe eine abſchließende Theorie zu ſchaffen verſucht wird.

Am wenigſten neues bietet die Abhandlung über das Weſen der muſikaliſchen Harmonie und Disharmonie. Gegenüber den neueren, auf Klangverwandtſchaft und Schwebungen baſirenden Theorien will Lipps ſein Zurückgehen auf die ältere Theorie begründen, welche die einfacheren und weniger einfachen Schwingungsverhältniſſe zwiſchen einfachen Tönen zum Grunde aller Harmonie und Disharmonie zu machen ſucht. Das wertvollſte dürften die vom muſikaliſchen Standpunkt wichtigen Bedenken gegen die Helmholtzſche Theorie ſein. Bedauerlich iſt dagegen die Verwebung der empiriſchen Begründung mit metaphyſiſchen Hypotheſen; daß jeder bewußten Empfindung eine unbewußte ſeeliſche Erregung zu Grunde liegt, iſt gleich die Vorausſetzung, an welche der Beweisgang anknüpft.

Den größeren Teil des Buches beanſpruchen die Aufſätze zur pſychologiſchen Optik. Der erſte behandelt die Einordnung der Gefühlseindrücke in das Sehfeld; die Theſis lautet: die wahrgenommene Entfernung irgend zweier dem Sehfeld eines Momentes angehöriger Punkte wächſt und nimmt ab mit der wirklichen Entfernung der zugehörigen Bildpunkte innerhalb der Netzhaut, und Objekte werden annähernd gleich groß geſehen, auf welchem Teile der Netzhaut auch ſie ſich abbilden mögen.

Die Beweiſe gehen aus vom Begriff des Lokalzeichens und verwenden ihre ganze Kraft auf die Widerlegung der genetiſchen Theorie, welche die räumliche Ordnung der Geſichtseindrücke auf die aſſociirten Bewegungsempfindungen der Augenmuskeln zurückführen will. Lipps überſieht dabei, daß die Zuordnung beſtimmter Bewegungsinnervation zur Reizung beſtimmter Netzhautſtellen weit entfernt, die räumliche Ordnung der Geſichtsempfindungen voraus-

zusetzen oder willkürliche Hypothese zu sein, vielmehr notwendiges Postulat der Biologie ist. Ist diese physiologische Verbindung für die Erhaltung jeglichen Geschöpfes doch so überaus wertvoll, daß sie unbedingt im Kampf ums Dasein sich entwickeln mußte; ein Tier, bei welchem seitlicher Netzhautreiz nicht diejenige Bewegung des Augapfels hervorruft, welche geeignet ist, das Bild auf die, mit den meisten perzipirenden Elementen ausgestattete Retinastelle, also auf den gelben Fleck überzuführen, wird weder Nahrung finden noch sich schützen können. — Auch darin geht Lipps zweifellos zu weit, wenn er der genetischen Theorie die Ansicht unterschiebt, daß die Gesichtseindrücke ohne die Bewegungs-Vorstellungen in einen Gesamteindruck verschmelzen. Könnten sie nicht, so wie Töne, gesondert wahrgenommen werden, ohne räumlich geordnet zu sein; denn, wenn der Autor behauptet, daß es in der Natur der Gesichtseindrücke liegt, entweder überhaupt zu verschmelzen oder räumlich neben einander zu bleiben, so könnte die genetische Theorie einwenden, daß die räumliche Anordnung nur deshalb die einzige mögliche Anordnung ist, weil eben überall die Netzhautreizungen mit Augenmuskelbewegungen verbunden gegeben sind. — Wichtiger wären andre Einwendungen des Verfassers, wenn dieselben nur auch wirklich experimentell nachgewiesen wären. Die bloße Behauptung, daß, wenn das Auge seitlich gerichtet ist, eine vom Fixirpunkt nasal gelegene Strecke nicht anders geschätzt wird als eine gleich große frontale Strecke, obgleich die Bewegungsempfindungen sehr verschieden sind; oder daß zwei durch schwache gekrümmte Linie verbundene Punkte ebenso weit entfernt scheinen, wie wenn sie durch eine gerade Linie verbunden sind und ähnliche Beweismittel, sie entbehren doch entschieden der eigentlichen Beweiskraft, so lange sie nicht zahlenmäßig festgestellt sind. Genaue Prüfung ergab mir bei den meisten Personen das umgekehrte Resultat.

Der Aufsatz über das Kontinuum des Sehfeldes und die Ausfüllung des blinden Fleckes schließt sich im allgemeinen an die Wundt'sche Auffassung an. Das Problem der Ausfüllung des blinden Fleckes fällt ihm mit der Frage zusammen, wie überhaupt aus den diskret an die Seele gelangenden Eindrücken der stetige

Raum der Geſichtswahrnehmung werde. So wie die letztere Erſcheinung auf ſtetige räumliche Verſchmelzung zurückgeführt wird, ſo ſollen auch die Randeindrücke des blinden Fleckes verſchmelzen. Das Hauptexperiment des Autors, mit einem Auge auf eine gleichmäßig weiße Fläche zu blicken, hat für mich ebenfalls ganz anderen Erfolg; er ſieht die Lücke, welche dem blinden Fleck entſpricht, im Anfang immer als dunklen Fleck, während ich nichts davon wahrnehme.

Die dritte Abhandlung beſchäftigt ſich mit dem Raum der Geſichtswahrnehmung und der dritten Dimenſion. Der Verfaſſer will beweiſen, daß die Inhalte unſerer Wahrnehmung ſich nur flächenartig aufeinander ordnen; eine Tiefenwahrnehmung ſoll es nicht geben. „Objektiv hinter einander befindliche Gegenſtände ſtellen ſich nicht als ſolche dem Auge dar, ſondern verdecken ſich. Alles zeigt ſich nur, ſoweit es nebeneinander gelagert iſt.“ So treffend auch in dieſer Unterſuchung einzelne Bemerkungen ſind, ſo dürfte der eigentliche Grundgedanke doch ebenfalls durch Experimente widerlegt werden. Wenn wir, nach Wundts Vorgang, durch eine Röhre auf einen geſpannten feinen Faden auf hellem Hintergrund blicken, ſo nehmen wir es entſchieden wahr, ſobald der Faden uns genähert oder von uns entfernt wird. Das Netzhautbild wird dabei kein anderes, ein erfahrungsmäßiger Schluß auf die Größe der Entfernung liegt alſo nicht vor, eine Verſchiebung in der Fläche iſt ebenfalls nicht vorhanden, und dennoch nehmen wir alſo die Tiefenveränderung wahr. Zuſtande kommt das Bewußtſein von der Veränderung bekanntlich durch die veränderte Spannung des Akkomodationsmuskels. Die Verſchmelzung der Geſichtsempfindungen mit den kontinuirlich ſich verändernden Spannungsempfindungen dieſes Muskels ergiebt in der That eine direkte Wahrnehmung der dritten Dimenſion, eine Erſcheinung, welche nur derjenige überſehen wird, der, wie der Verfaſſer, die genetiſche Theorie bekämpft, während ſie vortrefflich mit der Annahme zuſammenpaßt, daß auch die Wahrnehmung der beiden Flächendimenſionen von der Empfindung der Augenbewegungen bedingt ſei.

Wenn somit nicht unwesentliche Punkte des Buches entschiedene Bedenken herausfordern, so darf darüber doch die wertvolle Anregung nicht übersehen werden, die dasselbe nach den verschiedensten Richtungen bietet. Daß die behandelten Probleme noch von keiner einzigen Theorie wirklich überzeugend erklärt werden, ist evident, und die somit in hohem Maße notwendige, weitere Diskussion wird den vorliegenden Studien nicht unerhebliche Förderung zu verdanken haben.

Freiburg i. B. Hugo Münsterberg.

Gottlob Mayer: Heraklit von Ephesus und A. Schopenhauer. Eine historisch-philosophische Parallele. Heidelberg, C. Winter, 1886. 47 S. 1 Mk.

Der Verfasser dieser gutgemeinten und nicht ohne Talent, aber sehr geziert geschriebenen Schülerarbeit — allem Anschein nach einer Doktordissertation — sieht in Heraklit den Schopenhauer des Altertums, den „weinenden Philosophen", den glaubenslosen, ein alogisches (!!) Weltprinzip annehmenden Pessimisten! Im Quellenverzeichnis (S. 47) findet sich weder Lassalles noch Schusters Werk über Heraklit, noch das eben referirte von E. Pfleiderer! Man muß daraus schließen, daß der Verfasser diese Werke nicht kennt. Erst soll er sie und dabei vieles Andere, z. B. Kirchengeschichte, um die Bedeutung der Logos-Lehre zu verstehen, studiren. Und wenn er später einmal, ausgerüstet mit allen Kenntnissen, die ihm fehlen, über Heraklit schreibt und bei seiner jetzigen trivialen und verkehrten Auffassung desselben beharrt, dann wird man mit ihm ein Wort reden können.

München. R. Koeber.

Neu eingegangene Schriften.

Adickes, Erich, Dr., Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. Mit Einltg. und Anmerkungen. 1889. Berlin, Mayer und Müller.

Affolter, Dr. A., Unterſuchungen über das Weſen des Rechts. Buchhdlg. Jent & Cie., Solothurn.

Barchudarian, Johannes, Dr., Inwiefern iſt Leibniz in der Pſychologie ein Vorgänger Herbarts. 1889. Jena, Frommann'ſche Buchdruckerei.

Baumann, J., Platons Phädon philoſophiſch erklärt und durch die ſpäteren Beweiſe für die Unſterblichkeit ergänzt. Gotha 1889. F. A. Perthes.

Baumſtark, Chriſtian Eduard, Dr. Das Chriſtentum in ſeiner Begründung und ſeinen Gegenſätzen. Chriſtliche Apologetik auf anthropolog. Grundlage, Bd. III: 1. Das Chriſtentum als Religion der Erlöſung. 2. Das Chriſtentum als Kulturmacht. Carl Winter's Univbhdlg., Heidelberg.

Beckers, Hubert, Aphorismen über Tod und Unſterblichkeit. Joſ. Ant. Finſterlin, München.

Born, Dr. Th., Über die Negation und eine notwendige Einſchränkung des Satzes vom Widerſpruch. Wilh. Friedrich, Leipzig.

Braſch, Moritz, Dr., Die Welt- und Lebensanſchauung Friedrich Ueberwegs in ſeinen geſammelten philoſoph.-kritiſch. Abhandlungen. Nebſt einer biogr.-hiſtor. Einleitung. 1889. Leipzig, Guſtav Engel.

— — Laſalle als philoſophiſcher Schriftſteller. (Geſellſchaft 1889. Heft 7). Leipzig, Wilh. Friedrich.

Brentano, Franz, Vom Urſprung ſittlicher Erkenntnis. Duncker & Humblot, Leipzig.

Brofferio, Angelo, Prof. in Mailand, Manuale di Psicologia. Domenico Briola, Mailand.

Bruno's, G. Reformation des Himmels, lo spaccio della bestia trionfante. Verdeutſcht und erläutert von Dr. L. Kuhlenbeck. Mit 2 Sternkarten und 1 Lichtdruck. Leipzig, Rauert und Rocco.

Brütt, Maxim., Der Poſitivismus, nach ſeiner urſprüngl. Faſſung dargeſtellt und beurteilt. Separatabdr. aus d. Oſterpr. des Realgymnaſiums des Johanneums 1889. Hamburg 1889. Lütcke u. Wulff. 4°.

Carnio, L., Die Menſchenſeele. Ein Beitrag zur Analyſe und Erziehung des Menſchen. 1889. Wien, Carl Konegen.

Cesca, Giovanni, Prof., La Scuola secondaria unica. Drucker e Tedeschi, Padua.

Cimbali, Giuseppe, Nicola Spedalieri pubblicista del secolo XVIII, 2 Vol. S. Lapi tipografo, Città di Castello.

Cohen, Hermann, Prof. a. d. Univerſität Marburg, Kant's Begründung der Äſthetik. 1889. Berlin, Ferd. Dümmler.

Dauriac, Lionel, Prof. de Philosophie à la Faculté des Lettres de Montpellier, Croyance et Réalité. 1889. Paris, Felix Alcan.

Dreher, E., Natur und Kunſtgenuß. (Philoſophiſche Vorträge. Neue Folge. Heft 14). Halle, Pfeffer.

Ehrenzweig, Armin, Dr., k. k. Auskultant, Über den Rechtsgrund der Vertragsverbindlichkeit. Eine rechtsphiloſ. Unterſuchung. 1889. Wien, Manz'ſche k. k. Hofverlagsbuchhdlg.

Ferri, Luigi, Della Idea dell' Essere. 1888. Roma, R. Accademia dei Lincei.

Fink, Elias, Kant als Mathematiker. Inaugural-Diſſertation. Marburg 1889. Leipzig, Guſtav Fock.

Fiſcher, H. L., Verſuch einer Theorie der Berührungs-Elektricität nebſt einer Unterſuchung über das Weſen der Maſſe. Wiesbaden 1889, J. F. Bergmann.

Georgov, Ivan, Montaigne als Vertreter des Relativismus in der Moral. (Jenaer Doctor-Dissertation). Leipzig 1889. Gustav Fock.

Germann, W., Altenstein, Fichte und die Universität Erlangen. Erlangen 1889, Th. Blaesing (Metzer u. Eiffländer).

Groos, Carl, Dr. phil., Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Georg Weiß, Heidelberg.

von Hartmann, Eduard, Lotze's Philosophie. 1888. Leipzig. Wilhelm Friedrich.

Haslam, John, Erklärungen der Tollheit, welche einen eigentümlichen Fall von Wahnsinn und einen nicht minder merkwürdigen Unterschied in der ärztlichen Begutachtung vorführen, übers. v. Wollny, F., Dr. phil. Otto Wigand, Leipzig.

Heigt, Ferdinand, kgl. Rechtsanwalt. Spaziergänge eines Atheisten. Ein Pfadweiser zur Erkenntnis der Wahrheit. Polemisches u. Akademisches. 1889. Bamberg. Verlag der Handels-Druckerei.

Hildebrand, Hugo, Dr. Unsere Glaubenssätze in neuer Auslegung. Leipzig, Gustav Fock.

Holmes-Forbes, A. W., M. A. Barristerat. Law, Know Thyself, or Psychology for the People. 1889. Dublin. Hodges, Figgis and Co. London. Simpkin, Marshall and Co.

Kirchner, F., Über den Zufall. (Philosoph. Vorträge. N. F. Heft 18.) Halle-Saale. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).

Krause, Carl, Christian, Friedr., Philosophische Abhandlungen. Herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. Aug. Wünsche. Otto Schulze, Leipzig.

Kronenberg, Moritz, Dr., Herder's Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung. Carl Winter's Univbh. Heidelberg.

Kuhlenbeck, Ludw., Dr. Giordano Bruno, sein Leben und seine Weltanschauung. Theodor Ackermann, München.

Lafitte, Pierre, Direct. du Positivisme Cours de Philosophie première. Tome première (Théorie générale de l'entendement.) Paris. Emile Bouillon. 1889.

Liebermann, Bernh., Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. (Jenaer Doctor-Dissertation). Meiningen 1889, K. Keyßner.

Marbach, Friedrich, Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Halle a. S. 1889 C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).

Mc. Cosh, James. D. D., Le. D., D. L., Ex-President of Princeton College, N. Y. The Tests of the Various Kinds of Truth being a Treatise of Applied Logic (Merrick Lectures 2. Series. New-York. Hunt Eaton.)

Masci, Filippo, Sulla Natura Logica delle Conoscenze Matematiche. Contribuzione alla teorica della Conoscenza. 1885. Roma. Tip. della R. Accademia dei Lincei.

— — La Famiglia. 1885. Lanciano. R. Carabba.

Martello, Tullio, La Genesi della Vita e l'Agnosticismo. Fratelli Treves, Rom-Bologna.

Müller, Moritz sen., Ueber die Idee der Wiedergeburt des Menschen. Leipzig 1889. Kößling (H. Graf).

Münsterberg, Hugo, Dr. phil. et med. Privatdozent d. Philosophie d. Universität Freiburg. Beiträge z. experimentellen Psychologie. Heft 1. 1889. Freiburg. J. C. B. Mohr.

Masci, Filippo, La Leggenda degli Animali. Letta al Circolo filologico di Napoli il 29 maggio 1888. Napoli. Domenico Morano.

— — Un Metafisico Antievoluzionista Gustavo Teichmüller. Memoria letta all'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Reale di Napoli. 1887.

Masci, Filippo, Psicologia Religiosa I. L'Animismo Primitivo. 1886.
— — Psicologia del Comico. 1889. Napoli. Tip. della Regia Università.
Oelzelt-Newin, Anton, Über Phantasie-Vorstellungen. 1889. Graz, Leuschner & Lubensky.
Pappenheim, Eugen, Der angebliche Heraklitismus des Skeptikers Ainesidemos. 1889. Berlin. R. Gaertner.
Runze, Georg, Dr. Lic. Privatdozent a. d. Universität Berlin. Sprache und Religion (Studien z. vergl. Religionswissenschaft. H. 1) 1889. Berlin. R. Gaertner.
Schmidt, Arnold, Dr., Kritische Studie über das 1. Buch von Spinozas Ethik. F. Schneider & Co, Berlin.
Scotus, Novanticus, Metaphysica Nova et Vetusta, 2. Ed. geb. 1889. London. Williams Norgate.
Seidl, Arth., Dr., Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. Wilh. Friedrich, Leipzig.
Seydel, Rudolf, a. o. Professor d. Philos. a. d. Univ. Leipzig, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. 1889. Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).
Shields, Charles, Woodruff, D. D., Ll. D., Prof. in Pinceton College, Philosophia Ultima, or Science of the Sciences, Vol. II. The history of the sciences and the logic of the sciences. geb. 1889. New-York. Charles Scribner's Sons.
Simson, E. W. Der Begriff der Seele bei Plato. Eine Studie. 1889. Leipzig. Duncker & Humblot.
Spencer, Herbert, System d. synthetischen Philosophie. Bd. VIII. (Die Prinzipien der Sociologie. Bd. III., Autoris. dtsche Ausgabe nach der 3. vermehrten und verbesserten engl. Auflage, übersetzt von Dr. B. Vetter, Prof. a. Polytechnikum, Dresden. Stuttgart. E. Schweizerbart'sche Verlagshdlg.
Storring, Gust. Wilh., John Stuart Mill's Theorie über d. psycholog. Ursprung d. Vulgärglaubens an die Außenwelt. Dissertat. Halle a/S. 1889.
Teichmüller, Gustav. Neue Grundlegung d. Psychologie und Logik. Hrsg. von J. Ohse, Privatdozent a. d. Universität Dorpat. 1889. Breslau. Wilh. Koebner.
Uphues, Goswin, Privatdozent a. d. Universität Halle a S. Wahrnehmung und Empfindung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. 1888. Leipzig. Duncker & Humblot.
— — Über die Einnerung. Untersuchungen zur empirischen Psychologie. 1889. Leipzig. Duncker & Humblot.
Veitch, John, Ll. D. Professor. Knowing and Being. William Blackwood & Sons, Edinburgh a. London.
Vorträge, Philos., herausgegeben v. d. Philos. Gesellschaft zu Berlin. Halle. Pfeffer. (R. Stricker). H. 14. Dreher, Natur- und Kunstgenuß- H. 18. Kirchner, Über den Zufall. H. 19. Zöller, Über den Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung Boströms und Lotzes.
Walther, Friedr., Wissenschaft oder Christentum? Wer denkt schärfer? Stuttgart 1889, W. Kohlhammer.
v. Wichert, Rudolf, Oberstlieutenant a. D. Die ewigen Rätsel. Populär-philosoph. Vorträge, gehalten im Literar. Verein zu Baden-Baden. Erste Serie. 1889. Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).
Witte, Dr. J. K., Prof. d. Philosophie u. Pädagogik in Bonn. Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge a. d. Gebieten d. Literatur, Philosophie und Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).

Wundt, Wilhelm, System der Philosophie. 1889. Leipz. Wilh. Engelmann.

Zeitschel, Rich., Die Erkenntnislehre Spinozas. (Leipziger Doctor-Dissertation). Langensalza 1889.

Zindler, Konrad, Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntnis. Wien 1889, F. Tempsky.

Zimmermann, Gustav, Versuch einer Schiller'schen Ästhetik. 1889. Leipzig. B. G. Teubner.

Zöller, Egon, Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie mit beson. Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes. (Phil. Vorträge. N. F. H. 19.) Halle a/S. C. E. M. Pfeffer. (R. Stricker).

Bibliographie.

Alexander, S., Moral Order and Progress. London, 1889. 8°. 436 pp. 16 ℳ 80 ₰

Balsillie, D., The Ethic of Nature and its practical Bearings. Edinburgh, 1889. 8°. 274 pp. 7 ℳ 20 ₰

Baumann, J., Platons Phädon, philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha, 1889. F. A. Perthes. 8°. VIII, 208 pp. 4 ℳ

Beckers, Hub., Aphorismen üb. Tod u. Unsterblichkeit. Zu Schelling's 114 jähr. Geburtstag. gr. 8. (VI, 99 S.) München, J. A. Finsterlin. n. 2 ℳ 40 ₰

Bellermann, Gst., Beweis aus der neuern Raumtheorie für die Realität von Zeit und Raum und für das Dasein Gottes. Berlin, 1889. Gaertner. 4°. 30 pp. Mit 1 Fig.-Taf. 1 ℳ

Berendt, M., die rationelle Erkenntnis Spinozas. Versuch e. Erläuterg. derselben. 8. (28 S.) Berlin, (R. Heinrich). n. 1 ℳ

Biedermann, Gust., Philosophie d. menschlichen Lebens. Des Systems der Philosophie 3. Thl. gr. 8. (XVII, 256 S.) — Leipzig, Freytag. n. 8 ℳ

Blencke, Dr. Fr., die Trennung d. Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Zugleich e. Verteidigg. Kants gegen den Vorwurf, daß er lediglich Form-Ästhetiker im heutigen Sinne sei. gr. 8. (57 S.) Leipzig, Fock. n. 1 ℳ 20 ₰

Born, Dr. Th., üb. die Negation u. e. notwendige Einschränkung d. Satzes vom Widerspruche. Ein Beitrag zur Kritik d. menschl. Erkenntnisvermögens. gr. 8. (III, 91 S.) Leipzig, Friedrich. n. 2 ℳ

Brentano, Frz., vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. gr. 8. (XII, 122 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. n. 2 ℳ 80 ₰

Brofferio, A., Manuale di psicologia. Milano, 1889. 16°. 347 pp. 3 ℳ

Brütt, Dr. Max, der Positivismus, nach seiner ursprünglichen Fassung dargestellt und beurteilt. gr. 4. (61 S.) Hamburg, (Herold's Verl.) baar n. n. 2 ℳ 50 ₰

Büchner, L. Das künftige Leben und die moderne Wissenschaft. Leipzig, 1889. Spohr. 8°. III, 151 pp. 2 ℳ 40 ₰

Carnio, L., Die Menschenseele. Ein Beitrag zur Analyse und Erziehung des Menschen. Wien, 1889. Konegen. 8°. 118 pp. 2 ℳ

Carriere, Mor., Jesus Christus u. die Wissenschaft der Gegenwart. 2. Aufl. gr. 8. (VII, 92 S.) Leipzig, Brockhaus. n. 1 ℳ 80 ₰

Cohen, Prof. Herm., Kants Begründung der Ästhetik. gr. 8. (XII, 433 S.) Berlin, Dümmler's Verl. n. 9 ℳ

Collins, Mabel, Licht auf den Weg. Eine Schrift zum Frommen derer, welche, unbekannt m. d. Morgenlandes Weisheit, unter deren Einfluß zu

treten begehren. Übers. aus dem Engl. 2. Aufl., m. Anmerkgn. u. Erläutergn. 12. (96 S.) Leipzig, 1888, Th. Grieben. n. 1 ℳ 20 ₰; Einbd. baar n. n. 80 ₰

Cremer, Konsist.-R. Prof. D. Herm., üb. den Einfluß d. christlichen Prinzips der Liebe auf die Rechtsbildung u. Gesetzgebung. Rede. 8. (32 S.) Berlin, Wiegandt & Grieben. n. 40 ₰

Dessoir, Dr. Max, Karl Philipp Moritz als Ästhetiker. gr. 8. (III, 57 S.) Berlin, C. Duncker. n. 1 ℳ

Deter, C. G. J. Katechismus der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1889. W. Weber's Verl. 8°. 71 pp. 1 ℳ 20 ₰

Drummond, Prof. Henry, das Naturgesetz in der Geisteswelt. Aus dem Engl. nach der 17. Aufl. [50. Tausend.] 3. Tausend. gr. 8. (XXIII, 345 S.) Leipzig, Hinrich's Verl. n. 4 ℳ; geb. n. 5 ℳ

Elsenhans, Repet. Dr. Thdr., das Wesen d. Schönen. Ein Vortrag. 8. (36 S.) Stuttgart, 1888, Metzler's Sort. baar n. 60 ₰

Engel, Gust., Sein u. Denken. gr. 8. (IV, 69 S.) Berlin, Hertz. n. 1 ℳ 60 ₰

Feuerbach, Ludw., Abälard u. Heloise od. der Schriftsteller u. der Mensch. Eine Reihe humoristisch-philosoph. Aphorismen. 4. Aufl. 16. (203 S.) Leipzig, O. Wigand. 1 ℳ 50 ₰

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. 2. Bd. gr. 8. Heidelberg, 1888. C. Winter. n. 14 ℳ

Inhalt: Gottfried Wilhelm Leibniz. 3. Aufl. (XIX, 622 S.)

Forchhammer, P. W., Materie u. Geist. gr. 8. (24 S.) Kiel, Universitäts-Buchhandlg. n. 80 ₰

Freyer, Prof. Dr. P., Beispiele zur Logik aus der Mathematik u. Physik, im Anschlusse an F. A. Trendelenburgs Elementa logices Aristoteleae zusammengestellt. 2. Aufl. gr. 8. (56 S.) Berlin, W. Weber's Verl. n. 1 ℳ 20 ₰

Fricke, W., Schopenhauer und das Christentum. Ein Beitrag zur Lösung einer weltbewegenden Frage. Leipzig, 1889. Siegismund & Volkening. 8°. 176 pp. 2 ℳ

Friedrich, Geo., die persönliche Kraft u. ihre Bedeutung f. die geistige u. physische Lebensthätigkeit d. Menschen. gr. 8. (26 S.) München. G. Friedrich. n. 75 ₰

Furrer, Pfr. Dr. K., Darwinismus u. Sozialismus im Lichte der christlichen Weltanschauung. 8. (21 S.) Zürich, Alb. Müller. n. 60 ₰

Grundke, Otto, Kant's Entwickelung vom Realismus aus nach dem subjektiven Idealismus hin [hauptsächlich nach der 1. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft.] gr. 8. (59 S.) Breslau, Koebner. baar n. 1 ℳ

Groos, K. Die reine Vernunftwissenschaft. Systematische Darstellung von Schellings rationaler oder negativer Philosophie. Heidelberg, 1889. G. Weiß' Verl. 8°. X, 190 pp. 3 ℳ

Guttmann, J., Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol [Avicebron], dargestellt und erläutert. Göttingen, 1889. Vandenhoeck & Ruprecht's Verl. 8°. IV, 272 pp. 6 ℳ

Harms, weil. Prof. Dr. Frdr., Ethik. Aus dem handschriftl. Nachlasse des Verf. hrsg. v. Pfr. Dr. Heinr. Wiese. gr. 8. (XI, 283 S.) Leipzig, Th. Grieben. n. 6 ℳ

Heckel, K., Die Idee der Wiedergeburt. Leipzig, 1889. Spohr. 8°. III, 71 pp. 1 ℳ 80 ₰

Heigl, Rechtsanw. Ferd., Spaziergänge e. Atheisten. Ein Pfadweiser zur Erkenntnis der Wahrheit. Polemisches und Akademisches. 8. (XXII, 122 S.) Bamberg, Selbstverlag d. Verfassers. n. 1 ℳ 20 ₰

Hensel, Privatdoz. Dr. Paul, ethisches Wissen und ethisches Handeln. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. gr. 8. (III, 48 S.) Freiburg i/Br., Mohr. n. 1 ℳ 50 ₰

Herrmann, Prof. Dr. W., die Gewißheit d. Glaubens u. die Freiheit der Theologie. 2. Aufl. gr. 8 (IV. 71 S.) Freiburg i/Br., Mohr. n. 1 ℳ 20 ₰

Herzen, A., Grundlinien e. allgemeinen Psychophysiologie. [Darwinistische Schriften, 1. Folge, 17. Bd.] gr. 8. (II, 150 S.) Leipzig, E. Günther. n. 2 ℳ; geb. n. 3 ℳ

Heußler, Prof. Dr. Hans, Francis Bacon u. seine geschichtliche Stellung. Ein analyt. Versuch. gr. 8. (VII, 199 Seiten). Breslau, Koebner. n. 4 ℳ 50 ₰

Hüpeden, Past. Lehr. Gust., Die menschliche Freiheit und ihre Beziehung zum christlichen Glauben. gr. 4. (52 S.). Leipzig, Fock. baar n. 1 ℳ 20 ₰

Jodl, Prof. Frdr., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. II. Bd. Kant und die Ethik im 19. Jahrh. gr. 8. (XIII, 608 S.) Stuttgart, Cotta. n. 10 ℳ, (kplt.: n. 18 ℳ)

Keßler, L., Das Wesen der Poesie. 8. (III, 98 S.) Leipzig, Jul. Baedeker Verl. n. 1 ℳ 50 ₰

Kirchner, F., Über den Zufall (Philos. Vortr. H. 18.) Halle, Pfeffer. 1 ℳ 20 ₰

Klapp, Past. Ludw., Religion u. Unsterblichkeit. Vortrag. gr. 8. (17 S.) Hamburg, Seippel. n. 50 ₰

Krampf, Subregens Dr. Adam, der Urzustand d. Menschen nach der Lehre d. hl. Gregor v. Nyssa. Eine dogmatisch-patrist. Studie. gr. 8. (XVIII, 107 S.) Würzburg, Bucher. n. 2 ℳ

Krause, F. W. D., Die Kant-Herbartsche Ethik. Gotha, 1889. Thienemann. 8°. IV, 159 pp. 1 ℳ 80 ₰

Krause, Karl Chrn. Frdr., philosophische Abhandlungen. Aus dem handschriftl. Nachlasse d Verf. hrsg. v. DD. Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. gr. 8. (VIII, 402 S. m. 1 Taf.) Leipzig, O. Schulze. n. 9 ℳ

— — —, Abriß der Philosophie der Geschichte. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf. hrsg. v. DD. Paul Hohlfeld u. Aug. Wünsche. gr. 8. (IX, 185 S.) Leipzig, O. Schulze. n. 4 ℳ

Kronenberg, Dr. Mor., Herder's Philosophie nach ihrem Entwickelungsgang und ihrer historischen Stellung. gr. 8. (XI, 116 S.) Heidelberg, C. Winter. n. 3 ℳ 60 ₰

Lahousse, Lector Gust., S. J., praelectiones logicae et ontologiae, quas in collegio maximo Lovaniensi S. J. habebat G. L. gr. 8. (XIX, 603 S.) Lovanii. Mainz, Kirchheim in Comm. 9 ℳ 60 ₰

Landsberg, Dr. Jos., Volkstümliche Philosophie. Vorlesungen zur Belehrg. und Unterhaltung. 11. u. 12. Hft. gr. 8. Berlin 1888, Ißleib à n. 50 ₰

Inhalt: 11. u. 12. Vorlesung: Die Volkswirtschaft. Die Freiheit. (S. 317—380.)

Lehmann, Dr. Ernst, Die verschiedenartigen Elemente der Schopenhauer'schen Willenslehre. gr. 8. (IX, 140 S.) Straßburg, Trübner. n. 3 ℳ

Liebermann, Bh. Der Zweckbegriff bei Trendelenburg. Meiningen, 1889. Keyßner. 8°. 168 pp. 3 ℳ

Lightfoot. Essays on the Work: „Supernatural Religion." London, 1889. 8°. 316 pp. 12 ℳ 50 ₰

Lillie, Frdr., Das Wesen der Religion. Zur Orientirg. f. angeh. Theologen dargeboten. gr. 8. (123 S.) Hannover, Hahn. n. 2 ℳ

Lotze, Herm., Grundzüge der Naturphilosophie. Diktate aus den Vorlesgn. 2. Aufl. gr. 8. (98 S.) Leipzig, Hirzel. n. 1 ℳ 80 ₰

— — Grundzüge der Psychologie. Diktate aus den Vorlesgn. 4. Aufl. gr. 8. (95 S.) Leipzig, Hirzel. n. 1 ℳ 70 ₰

Luthardt, D. Chr. Ernst, Vorträge üb. die Moral d. Christentums, im Winter 1872 zu Leipzig geh. 4. Aufl. 8. (XII, 343 S.) n. 6 ℳ

Mc. Cosh, J., First and fundamental Truths. London, 1889. 8°. 360 pp. 10 ℳ 80 ₰

Mühe, Past. Ernst, Das enthüllte Geheimnis der Zukunft od. die letzten Dinge d. Menschen u. der Welt. Auf Grund bibl. Forschgn. f. das Volk dargelegt. 6. Aufl., m. e. Anh. 8. (XXI, 223 S.) Leipzig, Böhme Nachf. n. 1 ℳ 80 ₰; kart. n. 2 ℳ; geb. n. n. 2 ℳ 70 ₰

Müller, F. M., Natural-Religion. London, 1889. 8°. 622 pp. 12 ℳ 50 ₰

Münsterberg, Privatdoc. Dr. Hugo, Beiträge zur experimentellen Psychologie. 1. Heft. gr. 8. (XII, 188 S.) Freiburg i/B., Mohr. n. 4 ℳ

— — Gedankenübertragung. Vortrag, geh. in der akadem. Gesellschaft zu Freiburg i/B. am 10. Jan. 1889. gr. 8. (IV 23 S. Ebd.) n. 80 ₰

Nicolai, W., Ist der Begriff des Schönen bei Kant konsequent entwickelt? Kiel, 1889. Lipsius & Tischer. 8°. VI. 102 pp. 2 ℳ

Niemann, Aug., Die Erziehung d. Menschengeschlechts. Philosophische Betrachtg. 8. (345 S.) Dresden, Pierson. n. 5 ℳ

Nietzsche, Frdr., Götzen-Dämmerung od. wie man m. dem Hammer philosophirt. gr. 8. (VII, 144 S.) Leipzig, C. G. Naumann. 2 ℳ 25 ₰

Nostiz-Rieneck, Rob. v., S. J., Das Problem der Kultur. [Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach" — 43.] gr. 8. (III, 166 S.) Freiburg i/Br. 1888, Herder. n. 2 ℳ

Ohse, Jak., Untersuchungen über den Substanzbegriff bei Leibniz. gr. 4. (70 S.) Dorpat 1888, (Karow). n. 2 ℳ

Olzelt-Newin, Ant., Über Phantasie-Vorstellungen. Graz, 1889. Leuschner & Lubensky. 8°. III, 130 pp. 4 ℳ

Pesch, T., Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accomodavit T. P. Pars II. Logica maior. Vol. I. Complectens logicam criticam et formalem. Freiburg i/Br., 1889. Herder. 8°. XXII, 644 pp. 6 ℳ 50 ₰

Petzoldt, Dr. Jos., Kritik der reinen Erfahrg. v. R. Avenarius, angezeigt v. J. P. gr. 8. (32 S.) Dresden, Ehlermann. n. 40 ₰

Powell, E. P., Our Hereditary from God. Consisting of Lectures on Evolution. London, 1889 8°. 9 ℳ

†Riedel, Pfr. Alb., Die moderne Natur-Wissenschaft und der erste Glaubensartikel, f. gebildete Stände erläutert. 12. (IV, 136 S.) Augsburg, Literar. Institut v. Dr. M. Huttler. n. n. 1 ℳ 40 ₰

Reischle, Gymn.-Prof. Lic. Max, Die Frage nach dem Wesen der Religion. Grundlegung zu e. Methodologie der Religionsphilosophie. gr. 8. (III, 124 S.) Freiburg i/B., Mohr. n. 3 ℳ

†Rohling, Prof. Dr. A., Üb. die Entstehung der Welt. Zwei Briefe an den Freidenkerbund in Böhmen. gr. 8. (100 S.) Prag, Cyrillo-Method'sche Buchhandlg. n. 1 ℳ 20 ₰

Rosinski, Dr. Adf., Das Urteil und die Lehre vom synthetischen Charakter desselben. Eine kritisch-log. Untersuchg. gr. 8. (VIII, 98 S.) Leipzig, Fock in Comm. n. 2 ℳ

Rühlmann, Rob., philosophische Arbeit üb. die Zahl. gr. 8. (38 S.) Kiel, (Lipsius & Tischer). baar n. 1 ℳ

Salter, W. M., Ethical Religion. Boston, 1889. 16°. 9 ℳ

Sammlung gemeinverständlicher Erkenntnisschriften. Nr. 2 u. 3. gr. 8. Leipzig, Gottwald. à n. 50 ₰

Inhalt: Das Empfindungsprinzip u. die Entstehung d. Lebens auf Grund e. einheitlichen Substanzbegriffes v. J. G. Vogt. I. u. II. Mit erläut. Holzschn. (IV, 136 S.)

Schmidt, P. O., Das aristokratische Prinzip in Natur- und Menschenleben. Halle, 1889. Rch. Schroedel. 8°. XIV, 230 pp. 5 ℳ

Seidl, Dr. Arth., Zur Geschichte d. Erhabenheitsbegriffes seit Kant. gr. 8. (XI, 168 S.) Leipzig, Friedrich. n. 3 ℳ

Seydel, R., Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und A. F. Lange. gr. 8°. VIII u. 112 S. Halle, Pfeffer, (R. Stricker). 2 ℳ 25 ₰

Snively, W. A., Testimonies to the Supernatural. London, 1889. 8°. 5 ℳ 40 ₰

Spencer, Herbert, System der synthetischen Philosophie. 8. Bd. 2. Hälfte. gr. 8. Stuttgart, Schweizerbart. n. 8 ℳ (I—VIII.: n. 103 ℳ

Inhalt: Die Prinzipien der Soziologie. Autoris. deutsche Ausg. Nach der 3. engl. Aufl. übers. v. Prof. Dr. B. Vetter. 3. Bd. 2. Hälfte. (X u. S. 401—820.)

Staudinger, Dr. F., Sonst, Heute und Einst in Religion und Gesellschaft. 8. (VII, 103 S.) Leipzig, Findel. n. 1 ℳ

Stöckl, Prof. Dr. Alb., Lehrbuch der Ästhetik. 3. Aufl. gr. 8. (XII, 353 S.) Mainz, Kirchheim. n. 4 ℳ

Teichmüller, Gst., Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Herausgegeben von J. Ohse. Breslau, 1889. Koebner. 8°. XII, 348 pp. 8 ℳ 40 ₰

Tolstoi, Graf Leo, Über das Leben. Autoris. Übersetzg. v. Sophie Behr. gr. 8. (VIII, 264 S.) Leipzig, Duncker & Humblot. n. 5 ℳ 40 ₰

Uphues, G. K., Über die Erinnerung. Leipzig, 1889. Duncker & Humblot. 8°. XII, 100 pp. 2 ℳ 60 ₰

Vorträge, Philosophische, Herausgegeben von der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin. Neue Folge. Serien-Ausgabe: Bei Subskription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft 90 ₰. Einzel-Ausgabe: Bei Einzel-Bezug à Heft 1 ℳ 20 ₰

— — III. Serie: Heft 18. Kirchner, F., Über den Zufall.

— — IV. Serie: Heft 19. Zöller, E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Walther, Dr. Fr., Wissenschaft od. Christentum? Wer denkt schärfer? Ein Aufruf an die Denkenden in beiden Lagern. 8. (IV, 113 S.) Stuttgart, Kohlhammer. n. 2 ℳ

Walter, J., Ursprung u. Zweck der Liebe. Neue Elemente zur allgemeinen Physiologie. gr. 8. (24 S.) Moskau 1887, (Deubner). n. 40 ₰

Weinsberg, Dr. Leop., der Mikrokosmos, e. angeblich im 12. Jahrh. v. dem Cordubenser Josef in Zaddik verfaßtes philosoph. System, nach seiner Echtheit untersucht. gr. 8. 615.) Breslau, 1888. Koebner. n. 2 ℳ

†Weiß, Fr. Alb. Maria, O. Pr., Apologie d. Christentums vom Standpunkte der Sitte u. Kultur. 5. (Schluß-) Bd. Die Vollkommenheit. 8. (XIV, 777 S.) Freiburg i/Br., Herder. n. 6 ℳ; geb. n. 7 ℳ 80 ₰ (kplt.: n. 30 ℳ)

Wenley, R. M., Socrates and Christ. London, 1889. 8°. 274 pp. 7 ℳ 20 ₰.

von Wichert, Rudolf, Die ewigen Rätsel. Populär-philosophische Vorträge, gehalten im Literarischen Verein zu Baden-Baden. gr. 8. 112 S. Halle, Pfeffer. (R. Stricker.) 1 ℳ 50 ₰

Inhalt: I. Der Instinkt (contra Darwin) II. Die Bedeutung des von R. Mayer entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Kraft. III. Das Atom. IV. Das Problem der Sprache. V. Der Kampf um die Seele. VI. Notwendigkeit und Freiheit.

Witte, J. H., Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus den Gebieten der Litteratur, Philosophie und Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. gr. 8. VII u. 250 S. Halle, Pfeffer. (R. Stricker.) 5 ℳ

Inhalt: I. Der Weltschmerz in der Dichtung und die Weltschmerzdichtung. II. Über Patriotismus und die sittliche Bedeutung des Staates. III. Über Fichte als Politiker und Patriot. IV. Die soziale Krisis in den höheren Ständen, die Organisation unseres Bildungswesens und die Idee eines Reichsbildungsamts. V. Über Friedrichs des Großen Verdienste um Erziehung und Unterricht. VI. Drei Kaufleute als hervorragende Männer der Literatur und Wissenschaft. (David Defoe, Benjamin Franklin und Moses Mendelssohn). VII. Über Berufsbildung des Kaufmanns.

Wundt, Wilh., System der Philosophie. gr. 8. (X, 669 S.) Leipzig, Engelmann. n. 12 ℳ; Einbd. n. n. 2 ℳ

Zöller, E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes. (Philos. Vortr. H. 19.) Halle, Pfeffer. (R. Stricker.) 1 ℳ 20 ₰

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, G. Reimer. Bd. II. H. 3.

Dilthey, Wilh., Archive d. Literatur in ihrer Bedeutung f. d. Studium der Geschichte d. Philosophie. — Brochard, Vict., Protagoras et Démocrite. — Tannery, Paul, Sur un fragment de Philolaos. — Kern, Otto, Κρατῆρες des Orpheus. — Natorp, P., Prof., Über Grundabsicht und Entstehungszeit von Platons Gorgias. — Siebeck, H., Zur Psychologie der Scholastik. — Stein, Ludw., Der Humanist Th. Gaza als Philosoph. — Lasswitz, Kurd, Über Gassendi's Atomistik. — Itelson, Greg., Leibniz u. Montaigne. — Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie von L. Stein, Tannery, Bywater.

Bd. II. H. 4.

Tannery, Paul, L'hypothèse géométrique du Ménon de Platon. — Immisch, O., Zu Thales' Abkunft. — Siebeck, H., Zur Psychologie der Scholastik. — Lutoslawski, W., Jordani Bruni Nolani Opera inedita. manu propria scripta. — Heymans, G., Einige Bemerkungen über die sogenannte empiristische Periode Kant's. — Dilthey, Wilh., Die Rostocker Kanthandschriften. — Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie von H. Diels u. F. Zeller.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Ferd. Schöningh, Paderborn. Bd. III. H. 4.

Gloßner, M., Dr. Kanonikus, Die philosophischen Reformversuche des Nicolaus Cusanus u. Marius Nizolius. — Feldner, G., Lektor in Graz, Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre d. hl. Thomas von Aquin. (Fortsetzung). — Schneider, C. M. Dr., Applikation oder Konkursus. — Gloßner, M., Dr. Kanonikus, Zur Erkenntnistheorie. — Pfeiffer, X., Dr., Ein Argument des hl. Thomas für die Einheit der Seele im Menschen. — Gloßner, M., Dr. Kanonikus, Zur Frage nach dem Einfluß der Scholastik auf die neuere Philosophie. — Literarische Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen. — Inhalt des III. Bandes.

Bd. IV. H. 1.

Newman, John, Henry, Kardinal (Portrait.) — Wasselaert, G. J. Prof. Dr., Analysis actus spei. (I). — Kaderávek, Eug., Dr., Gymnasial-Prof. u. Dez. d. Philos. a. d. theol. Fakult. i. Olmütz, Das Urteil. (I). — Gloßner, M., Dr., Kanonikus i. Ingolstadt, Die philos. Reformversuche des Nicolaus Cusanus u. Marius Nizolius (Fortsetzg.). — Feldner, G. P., O. Pr. Lektor in Graz, Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach d. Lehre d. heil. Thomas von Aquin (Forts.). — Schneider, Dr. C., M. Applikation oder Konkursus (Schluß). — Gloßner, M. Dr. Kanonikus, Zur Erkenntnistheorie (Schluß: A. Dorner, Das menschl. Erkennen). — Grupp, Dr. G., Beiträge z. Geschichte der alten Philosophie. — Literarische Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen.

Philosophisches Jahrbuch. Fuldaer Aktien-Druckerei, Fulda.

Bd. II. H. 1.

Pohle, Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Klassiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt. — Kaufmann, Die Erkenntnislehre d. hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. — Endres, Über den Ursprung und die Entwickelung der scholastischen Lehrmethode. — Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus. — Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

Bd. II. H. 3.

I. Abhandlungen.
Grupp, Die Anfangsentwickelung der geistigen Kultur des Menschen: III. Die Religion (Forts. und Schluß). — Pohle, Der neueste Sturmlauf gegen die heidnischen Klassiker und gegen die humanistische Bildung überhaupt (Forts.). — Sierp, Pascals Stellung zum Skepticismus (Forts.). II. Rezensionen und Referate. III. Philosophischer Sprechsaal. IV. Zeitschriftenschau. V. Miszellen und Nachrichten.

Philosophische Monatshefte (Natorp). Bd. XXV.

Heft 7/8. Staudinger: Der Widerspruch II. Lipps: Psychologie der Komik. V. (Schluß). — Glogau, Abriß der philos. Grundwissenschaften, 2. Bd. (Siebeck.) Thiele, Die Philosophie J. Kants, erster Bd., 1. u. 2. Abteil. (Volkelt). Krause, Das nachgelassene Werk Kants (König). Carriere, Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart. (W. Bender). — Litteraturbericht: Bergmann, Vorlesungen über Metaphysik (Ueberhorst). v. Veyder-Malberg, Über die Einheit aller Kraft (Wernicke). v. Hartmann, Philos. des Schönen (Melzer). Cosca, La teorica della conoscenza nella filosofia greca (Natorp). Tarantino, Saggio sul critisimo e sull' associazionismo di D. Hume (Heussler). de Roberty, L'ancienne et la nouvelle philosophie (Eucken). Steinthal, Der Ursprung der Sprache, 4. Aufl. (Kauffmann). Stammler, Über die Methode der geschichtlichen Rechtswissenschaft (v. Kries). Kühnast, Kritik moderner Rechtsphilos.; Goldschmidt, Kritische Beleuchtung etc. (Stammler). — Neu eing. Schriften. Bibliographie von Ascherson. Recensionen-Verzeichnis. Aus Zeitschriften.

Heft 9/10. A. Lasson: Vorbemerkungen zur Erkenntnistheorie. Elsas: Kritische Betrachtungen über die Wahrscheinlichkeitsrechnung. — Dorner, Das menschl. Erkennen (G. Knauer). Münsterberg, Die Willenshandlung (Ziehen). Elfes, Aristotelis doctrina de mente humana ex commentariorum Graecorum sententiis eruta, P. I. (Bruns). — Litteraturbericht: Spir, Exquisses de philosophie critique (Witte). Delff, Die Hauptprobleme der Philos. u. Religion (Melzer). W. Meyer, Die Wahlfreiheit des Willens; Glaser, Zurechnungsfähigkeit; Hebler, Elemente der philos. Freiheitslehre; Notowitch, La liberté de la volonté (Wernicke). Perez, L'éducation dès le berceau (Steinitzer). Stock, Descartes' Grundlegung der Philos. (Natorp). Manno, Stellung des Substanzbegriffs in der Kantischen Erkenntnislehre (König). — Bibliographie etc.

Mind. William & Norgate, London.

April 1889. Maudsley, H. M. D., The double Brain. — Stephen, L., On some kinds of necessary truth II. — Donovan, W., A. swedenborgian view of the problem of philosophy. — Research. — Discussion. — Critical notices. — New books. — Notes. — Forthcoming works. Foreign periodicals.

July 1889: James, William, Prof., The Psychology of Belief. — Stout, G. F., The Psychological Work of Herbart's Disciples. — Bain, A., Prof., The Empiricist Position. Discussion. — Critical Notices. — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

Revue philosophique. Fel. Alcan, Paris.

Avril 1889: A. Binet: La vision mentale. — A. Fouillée: Note critique sur la primauté de la raison pratique selon Kant. — Colonna D'istria: Le génie et les métamorphoses de la folie. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Nécrologie: L. Carrau.

Mai: Ch Secrétan: Questions sociales. III. Mon utopie. — L. De la Rive: Sur la genèse de la notion d'espace. — E. R. Clay: Le sens commun contre le déterminisme. — Analyses et comptes rendus. — Correspondance. — Revue des périodiques étrangers. — Société de psychologie physiologique.

Juin: F. Paulhan: Les formes les plus élevées de l'abstraction. — L. Marillier: Remarques sur le mécanisme de l'attention. — Calinon: Les espaces géométriques. — M. Vernes: Histoire et philosophie religieuses. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques. — Nécrologie: M. Beaussire.

Juillet: Évellin: De la possibilité d'une méthode dans la science du réel. — Ch. Féré: L'énergie et la vitesse des mouvements volontaires (avec figures). — F. Paulhan: Les formes les plus élevées de l'abstraction (fin). — Analyses et comptes rendus. — Société de psychologie physiologique.

Août: G. Tarde: Catégories logiques et institutions sociales. — L. Dauriac: La doctrine biologique de M. Delbœuf. — A. Binet: Contribution à l'étude de la douleur chez les hystériques. — L. Bélugou: Une nouvelle Laura Bridgman. — Analyses et comptes rendus — Revue des périodiques étrangers.

Septembre: Ch. Bénard: L'esthétique contemporaine: la Mimique dans le système des Beaux-Arts. — J.-M. Guardia: Philosophes espagnols: Gomez Pereira. — G. Tarde: Catégories logiques et institutions sociales (Fin). — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques.

Rivista Italiana di Filosofia (Belbi Giovanni, Rom).

Marzo e Aprile: Ferri, Luigi, Un libro postumo di Bertrando Spaventa: Dottrina della cognizione nell'Hegelianismo. — Pasquinelli, R. Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate. — Benini, Vittorio, L'avvenire dell' estetica. — Fornelli, N., Una proprietà dei classici latini. — Bibliografia. — Bollettino pedagogico e filosofico. — Notizie. — Recenti pubblicazioni.

Maggio e Giugno 1889: Benzoni, Roberto, Rinnovamento della Metafisica in Italia. — Credaro, Luigi, Quale uso Cicerone abbia fatto delle fonti filosofiche greche. — Pasquinelli, Roberto. Le nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate. Bibliografia. — Bolletino pedagogico e filosofico. — Notizie — Recenti pubblicazioni. — Indice del Vol. I. anno IV.

Luglio e Agosto 1889. Bertinaria, F. Il problema capitale della Scolastica. — Benini, V. 'Estetica: Dell' integrazione artistica. — Billia, L. M. 'Questione rosminiana: Sempre per la verità. Bibliografia. — Bollettino pedagogico e filosofico. — Notizie. — Lettera al Direttore. — Recenti pubblicazioni.

Rivista di Filosofia Scientifica, (Fratelli Dumolard, Mailand, Turin).

Febbraio 1889: Ardigò, Roberto, Lo sforzo associativo e la dinamica mentale — Morselli, Enrico, Nota sul disagio associativo in patologia mentale. — De Bella, Antonino, Filosofia morale: Il fine ultimo dell' uomo. — Colajanni, Napoleone, Sulla definizione del delitto secondo gli ultimi studi di Sociologia criminale. — Rivista analitica. — Rivista bibliografica. — Rivista dei periodici.

Marzo. Marchesini, Giovanni, Assoluto e relativo. — De Dominicis, Fausto, Saverio, Profili del mondo morale. — Sergi, Giuseppe, Psicosi epidemica. — Rivista Generale. — Rivista analitica. — Rivista bibliografica. — Rivista dei periodici.

Aprile. Vignoli, Tito, La scuola. — Studio sociologico. — Pilo, Mario, Saggi sulla psicologia del bello. — Il problema estetico. — De Bella, Antonino, Patologia sociale. — Note sulla degenerazione nella storia. — Questioni del giorno. — Rivista bibliografica. — Rivista dei periodici.

Maggio. Sergi, Giuseppe, La coltura nella vita odierna. — Tanzi, Eugenio, Gli allucinati. — Colajanni, Napoleone, Un sociologo ottimista: Icilio Vanni. — Questioni del Giorno. — Rivista Analitica. — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Giugno-Luglio 1889. Labanca, Baldassare. Storia religiosa. — Il divino o l'umano nella Bibbia? — Axenfeld, David, Studi di psicologia fisiologica. — Intorno all' origine della nozione di spazio. — Marchesini, Giov. L'unità delle sensazioni e il senso tattile. — Gabotto, Ferdinando, L'astrologia nel Quattrocento in rapporto colla civiltà. — Osservazioni. e documenti storici. — Questioni del Giorno. — Rivista Analitica — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Verlag von **C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.**

Philosophische Vorträge

herausgegeben von der

Philosophischen Gesellschaft zu Berlin.

Neue Folge.

In Serien zu je 6 Heften.

Serien-Ausgabe: Bei Subscription auf 6 aufeinanderfolgende Hefte einer Serie à Heft M. 0,90.

Einzel-Ausgabe: Bei Einzel-Bezug à Heft M. 1,20.

Die **„Philosophischen Vorträge"** erscheinen in Serien zu je 6 Heften.

Es liegen vor:

I. Serie:

Heft 1. **Frederichs,** Ueber das realistische Princip der Autorität als der Grundlage des Rechts und der Moral.

Heft 2. **Michelet,** Herbert Spencer's System der Philosophie und sein Verhältniss zur deutschen Philosophie. — **Rau,** Ueber das Princip des Schönen in der Kunst.

Heft 3. **Lasson,** Die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit nach E. v. Hartmann.

Heft 4. **v. Kirchmann,** Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie.

Heft 5. **Kahle,** A. Lasson's System der Rechtsphilosophie in seinen Grundzügen beurtheilt.

Heft 6. **Focke,** Ueber das Wesen der Seele.

II. Serie:

Heft 7. **Dreher,** E., Ueber den Zusammenhang der Naturkräfte.

Heft 8. **Michelis,** Ueber die Bedeutung des Neuplatonismus für die Entwickelung der christlichen Speculation — **Heydebreck,** A. v., Ueber den Begriff der unbewussten Vorstellung.

Heft 9. **Lasson,** und **Meineke,** J. H. v. Kirchmann als Philosoph.

Heft 10. **Lasson,** Der Satz vom Widerspruch.

Heft 11. **Runze,** G., Die Bedeutung der Sprache für das wissenschaftliche Erkennen.

Heft 12. **Engel,** G., Über den Begriff der Klangfarbe.

III. Serie:

Heft 13. **Stuckenberg,** I. H. W., Grundprobleme in Hume.

Heft 14. **Dreher,** E., Natur und Kunstgenuss.

Heft 15—17. **Schmitt,** E. H., Das Geheimniss der Hegelschen Dialektik.

Heft 18. **Kirchner,** F., Über den Zufall.

IV. Serie:

Heft 19. **Zöller,** E., Der Gottesbegriff in der neueren schwedischen Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Weltanschauungen Boströms und Lotzes.

Heft 20. **Frederichs,** Ueber den Schelling'schen Freiheitsbegriff.

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) Halle a. S.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

vormals herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,

redigirt

von

Dr. Richard Falckenberg,

Professor der Philosophie in Erlangen.

Neue Folge

Siebenundneunzigster Band.

Halle-Saale.

C. E. M. Pfeffer (R. Stricker).

1890.

Inhalt.

Seite.

Über Goethe. Studie zur Entwickelung des deutschen Geistes. Ein Vortrag von Gustav Glogau 1

Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang. Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus. Von Johannes Volkelt. Zweiter Artikel 25

Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwicklungsprozeß des sittlichen Gedankens. Kritische Studie von H. Bender 67

Recensionen:

Neuere italienische Litteratur.

Pietro Ceretti (Theophilus Eleutherus) Saggio circa la ragione logica di tutte le cose (Pasaelogices Specimen). Versione dal Latino dei Prof. C. Badini. E. Antonetti. Volume I. Prolegomeni. Parte prima e secunda. Torino. Unione tipografica — editrice 33. via Carlo Alberto. 1888. 117

La Filosofia di E. Caporali e il pensiero scientifico di Maltese. Vittoria Tip. Velardi e figlio 1888. 120

Prob. Giovanni Cesca. la Religione della Filosofia Scientifica. Padova, Drucker e Senigaglia. Libreria oll' Universitá. 1889 120

Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi. Parte prima. Diffusione e popularità del pessimismo (tra il 1860 e 1880) da Giacomo Barzellotti 121

Dott. Luigi Credano, Professore di filosofia al R. Licco Umberto I. e al R. Istituto superiore di Magistero feminile in Roma. Lo Scetticismo degli Academici. Parte prima. La Storia esterna. La dottrina fondamentale. Roma, Tipografia alle Terme Diocleziane de Giovanni Balbi 1889. Von Conrad Hermann 124

Dr. Hans Volz: Die Ethik als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der neueren englischen Ethik. Straßburg, Trübner. 1886. 55 Seiten. Von J. Witte 125

Kuno Fischer: Über die menschliche Freiheit. Prorektoratsrede. 2. Auflage, Heidelberg. Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1888. (47 S.) Mk. 1,20. Derselbe: Goethes Iphigenie (Goethe-Schriften 1.) Festvortrag gehalten in Weimar den 26. Mai 1888 bei der dritten Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft. 2. Auflage. Heidelberg. Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1888. (60 S.) Mk. 1,20. Von Walter . . 134

H. Bender: Zur Lösung des metaphysischen Problems. Kritische Untersuchungen über die Berechtigung und den metaphysischen Wert des Transcendental-Idealismus und der atomistischen Theorie. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1886. (176 S.) Von Adolf Lasson 139

Ludwig Haller: Alles in Allen. Metalogik. Metaphysik. Metapsychik. Berlin, C. Duncker, 1888. (480 S.) Mk. 6 Von Demselben 147

Dr. O. Beeck, Pfarrer: Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburg's. Gotha, Emil Behrend, 1888. 93 S., Preis 2 Mk. Von Dr. Liebermann. 149

Seite.

J. Ohse: Zu Platons Charmides. Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge und des Charmides im besonderen. Berlin 1886. R. Friedländer & Sohn. 37 S. in 4. 1 Mark. Von A. Richter 156

Karl Joël: Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos. Eine Studie. Berlin 1887. Fr. Gaertner. (Heyfelder.) Von A. Richter . . 157

Subhádra Bikshu: Buddhistischer Katechismus zur Einfuhrung in die Lehre des Buddha Gautema. Nach den heiligen Schriften der südlichen Buddhisten zum Gebrauche für Europäer zusammengestellt und mit Anmerkungen versehen. Braunschweig. Schwetschke & Sohn. 1888. 88 S. Mk. 1. Von Hans Heußler 160

Zur Geschichte der Zahlprinzipien in der griechischen Philosophie von Karl Joël 161

Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozeß des sittlichen Gedankens. Kritische Studie von H. Bender. II. Abschnitt 228

Die Wissenschaft des Wissens von Wilh. Rosenkranz. Von Dr. Hayd 264

Recensionen:

Otto Caspari: Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft. Philosophische Jubiläumsgrüße zur Säcularfeier der Universität Heidelberg. Heidelberg 1886 bei Carl Burow. 98 S. Von Fr. Jodl . . 294

Albrecht Krause: Das nachgelassene Werk Immanuel Kants „Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt. Frankfurt a. M. und Lahr, Moritz Schauenburg. 1888. XVII S. und 26⅔ Bgn. Von Thiele 300

Dr. Moritz Kronenberg: Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1889. XI. u. 116 Seiten. Mk. 3,60. Von R. Falckenberg 303

Moriz Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Zweite, vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1887. Bd. 1: 419 S.; Bd. 2: 319 S. Von Hans Heußler 306

Karl Snell: Vorlesungen über die Abstammung des Menschen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Rudolf Seydel. Leipzig. Arnold. 1887. 214 S. Mk. 2,50. Von Hans Heußler 307

Notizen 310

Neu eingegangene Schriften 311

Bibliographie 312

Aus Zeitschriften 317

Über Goethe.

Studie zur Entwickelung des deutſchen Geiſtes.

Ein Vortrag

von

Guſtav Glogau.

M. H. Als ich zum erſten Male in dieſem Kreiſe ſprach habe ich die Hauptfragen der Erkenntnistheorie; das zweite Mal dann diejenigen des ethiſchen Lebens in Kürze zu erörtern verſucht. Heute lag es mir nahe, die Weltanſchauung eines großen Philoſophen vor Ihnen zu entrollen und ich dachte an Plato. Um indeſſen Ihre Geneigtheit für einen ſolchen Gegenſtand zu gewinnen, ſchien es geraten, aus dem eigenen Geſichtskreiſe unſerer Nation nicht herauszutreten und auch in der Ausführung mehr die Grundlagen als die Höhen und Gipfel ſpekulativer Betrachtung hervortreten zu laſſen, die ſich in die Wolken verlieren. So wählte ich Goethe. Denn Goethe leidet zwar einerſeits an all' den Vorurteilen, welche den Philoſophen in den Augen der Erfahrungswiſſenſchaft bloßſtellen. Er glaubt an ein inneres Ringen und Leben in der Natur, das dem der Menſchen genau verwandt ſei; einen Weltplan, der die Geſchicke der Einzelnen und der Völker durch dämoniſche Einwirkungen beſtimme; an letzte Urſachen, die ſich geheimnisvoll-offenbar der verſtändigen Analyſe entzögen, welche die wirkſamen Mächte der Welt auf eine greifbare Formel zurückbringt; an die Unſterblichkeit der Seele. Andererſeits aber hat er keine Metaphyſik geſchrieben — freilich auch keine Ethik, keine Staatslehre, keine Äſthetik, obgleich ihm die hierher gehörigen Gegenſtände unendlich vertraut waren! Alle Syſtematik war eben wider ſeine Natur, die in der zarten Anſchauung des Einzelnen aufging, gegen welches

jede weiter reichende Zuſammenfaſſung doch einigermaßen gewaltſam verfahren muß. So iſt er mit der Phyſik nie fertig geworden. Dieſe volle Unbefangenheit aber gegen die Syſteme, aus welchen er ſämtlich freilich zu lernen ſuchte, ja ſeine Abneigung gegen die Abſtraktion überhaupt, ſein tiefes Gefühl nicht nur von den Grenzen, ſondern auch von der nie zu beſeitigenden individuellen Verſchiedenheit der Erkenntnis macht nun Goethe für dem ſkeptiſch Geſtimmten beſonders geeignet, um das an ihm zu erkennen, was ſeit alten Zeiten Quelle und Wurzel der philoſophiſchen Weltanſchauung geweſen iſt. Ihr Weltbegriff, wie Kant ſich ausdrücken würde, tritt in einem ſolchen Manne faſt rein heraus, frei von dem entfeſſelten Vorurteil der Schule, welche den Zuſammenhang und den Wert aller Dinge aus einem logiſch klar beſtimmten Prinzipe in einem ununterbrochenen Fortgange vollſtändig und endgiltig glaubt entwickeln zu können.

Dem Sinne des Mannes werde ich nach dem Geſagten am eheſten genug thun, wenn ich nicht etwa die einzelnen Äußerungen, welche wir über philoſophiſche Fragen von ihm beſitzen, nachträglich ſammele, um ſie nun dennoch zu einem ſyſtematiſchen Ganzen zu verbinden; ſondern wenn ich vielmehr allein ſeine Eigenart bloßzulegen verſuche, aus der, wie alles andere, ſo auch jene Äußerungen gefloſſen ſind. Allgemeine und notwendige Grundtriebe der Menſchennatur nämlich ſind es, welche innerhalb des modernen Völkerlebens aus der Bahn gelenkt und an der Bewältigung einer fremden Gedankenwelt langſam verkümmert waren, ganz beſonders in dem Deutſchland des 30-jährigen Krieges, die ſich in ihm auf's neue beleben und das geiſtige Band ausmachen, das alle Seiten ſeiner Perſönlichkeit zuſammenhält. Goethe hat in ſeinem tiefen Innenleben die Philiſternetze, wie er ſich ausdrückt, zerriſſen, die, aus dem modernen Kulturzuſtande herausgeſponnen, auf uns Späterborene doch immer wieder zurückfallen. So ſteht er für uns wie ein Befreier da, als ein mächtiges Urbild, an dem wir uns aufrichten und die feinſten Kräfte des Geiſtes erregen. Da nun ſein Leben und ſeine Werke, namentlich ſeine Jugendgeſchichte und der früh entwickelte Gegenſatz gegen die Zeitgenoſſen, uns allen in

treuer Erinnerung gegenwärtig sind, so hoffe ich, werden auch die kurzen Andeutungen, auf welche die gebotene Zeit meinen Vortrag einschränkt, die Richtung und die ursprünglichen Voraussetzungen seines Wollens und seines Vollbringens anschaulich in uns erwecken können. —

Während die Gegenwart neue Grundmauern für die physische und für die staatliche Existenz unseres Volkstumes aufzurichten beschäftigt ist, in Folge dessen ein starker Realismus die Sinnesrichtung der Nation bezeichnet, so durchzitterte das deutsche Volk in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine auf die Vertiefung des gesellschaftlichen und des geistigen Lebens drängende Bewegung, deren Organ eine innige Verbindung der Geister in Freundschaft und Liebe, namentlich aber die schöne Litteratur war. Die bürgerliche Gesellschaft regte sich aller Orten gegen die Dürre und Fadheit der von Frankreich überkommenen Lebensformen, die von den höheren Ständen aus die mittleren schon ergriffen hatten, und ebenso gegen die einheimische Aufklärung, welche höchstens nur dem Verstande und selbstgefälliger Geistreichigkeit ein Genüge leistete, indem sie alles zu rubriziren und etwie zur Einheit verbinden lehrte. In mancherlei Wendungen und auf den verschiedensten Gebieten hielt man überall das gleiche Ziel im Auge, die Erneuerung eines „natürlichen" Lebens, ohne daß eine wirkliche Klarheit darüber gewonnen war. Ich erinnere an Gottsched's Streit mit den Schweizern, an die geheimnisvollen humanitären und die schöngeistigen Verbindungen des Jahrhunderts, an Klopstock's Gesang, zuletzt an die Stürmer und Dränger. Sie alle widersetzten sich dem verfilzten französischen Wesen und der Aufklärung mit ihrem klaren Begriffen und faßlichen Zwecken, die den deutschen Geist der Reformationszeit dicht übersponnen und fast entkräftet hatten, mit mehr oder weniger Bewußtsein. Wie man es früher in den religiösen Dingen angestrebt hatte, so sollte jetzt in Verkehr und Bildung die Tradition vor dem Selbstempfundenen zurückweichen. Wir haben hier einen der zahllosen Wellenzüge, welche die unverbrauchte Volkskraft dem Druck verrotteter Kulturzustände und aufdemonstrirter Ueberzeugungen immer auf's neue wieder

in enthusiastischer Hoffnungsfreudigkeit entgegenwirft, indem die ewigen Grundtriebe des Menschengeschlechtes in der regsamen Jugend sich neu entflammen und die volle Wirksamkeit zu gewinnen streben. Wie viele vor ihm und nach ihm, so hat auch dieser Anprall sich an der starren Klippe des Bestehenden gebrochen; er ist langsam zurückgerollt und verstäubt. Doch nicht ohne einen mächtigen Riß zu hinterlassen, der in dem zweitausendjährigen Ringen der modernen Völker, das überkommene Christentum und die antike Kulturwelt mit ihrer Eigenart zu vermählen, immerhin eine bemerkenswerte Epoche bildet. Freilich, die meisten jener Begeisterten, welche der Weltgeist angeweht hatte, sind haltlos zu Grunde gegangen. Ihr mehr sinnlich erregtes Pathos hat den weichen Kern ihres Inneren ausgehöhlt; oder sie sind aus dem Nebelraum, in den sie hoch sich erhoben hatten, als sie älter und klüger geworden waren, mit überlegenem Lächeln auf den festen Standort zurückgekehrt. Aber die Höhenpunkte der zweiten klassischen Litteraturperiode der Deutschen, die Klopstock und Lessing, die Wieland, Herder, Goethe und Schiller strahlen in unvergänglichem Glanze. Es ist tief zu beklagen, daß sie heute nur aus der Ferne der Schulzeit her dem größesten Teile der Zeitgenossen ein unbestimmtes Licht noch herübersenden.

Goethe nun ist in der stattlichen Reihe seiner Mitstreiter ohne Frage der empfänglichste und umfassendste und zugleich der zäheste Geist. Er hat die angestrebte Erneuerung der persönlichen Bildung in sich zur Reife und zu wirklicher innerer Einheit gebracht. Ohne rückwärts zu schauen, hat er dem griechischen und dem englischen Vorbilde, welches der Bewegung den Anstoß und die Richtung gegeben, sie freilich ebenso oft auch mißleitet hat, in seiner Lebensführung den Boden bereitet und es so umzubilden vermocht, daß seine Dichtung dasteht bald als ein Erguß eines frisch in der Tiefe bewegten Gemütes, bald als eine im Dämmerschein ruhende Wirklichkeit, der die sinkende Sonne die strotzende Üppigkeit fortgeküßt hat — immer aber als ein Quell, der, unvermischt mit toten Bestandteilen, frei und rein aus sich selber springt.

Betrachten wir zuerst das Geheimnis seines Daseins. Es wurzelt in der unbefangenen Art, wie in ihm die allgemeine

Menschennatur dem bunten, vielbewegten Leben seit früher Knabenzeit stillehielt. Das verdankt er dem sorglos ausgestatteten Elternhause, der kindlich fröhlichen Mutter, mehr noch dem wunderlichen Vater, der ihm die Flügel frei ließ, die keine mechanische Schulzucht zerknickte, der selbst das Lernen den Formen des Lebens einzufügen wußte, so daß eine tote „gelehrte" Bildung die natürliche Auffassung des Knaben nicht unterdrückte. Er verdankt es der im Herzen von Deutschland breit hingelagerten Reichsstadt Frankfurt; dann Leipzig, dem kleinen Paris; dann Straßburg, in dem zwei Kulturen sich kreuzten. Hier durchschritt er in schäumendem Lebensmute, von entzückten älteren und jüngeren Freunden getragen, die ihn vielfach berieten, „spatzenhaft" zwar, wie Herder sich ausdrückt, aber ohne das persönliche Gleichgewicht einzubüßen, in reiner Empfänglichkeit eine Fülle charakteristischer Gestalten, künstlerischer, wissenschaftlicher, sozialer Bestrebungen, die tief auf ihn einwirkten, ohne daß er darum das Ehrfahrene nach besonderen Gesichtspunkten und Zwecken reinlich zurechtzulegen oder es durch verständige Erwägung vorwitzig gleich zu modeln versucht hätte. Der Auflösung seines Innern in den bunten Wirbel achtlos sich folgender Lebenswellen war er oft nahe. Aber der Instinkt des Vaters und die hohe Besonenheit seiner Natur, die auch in der tiefsten Erregung schon damals nichts unbedingt und gänzlich bejahte, setzte seiner Empfänglichkeit die Grenzen. Kein Jugendgenosse, kein Lieblingsbuch, nicht Herder noch Klopstock, nicht Homer, nicht Shakespeare noch Sophokles und Pindar haben ihn so bewältigt, daß er ganz in sie aufging. Ja selbst die Liebe vermochte es nicht, ihn auf die Dauer in eine Richtung zu bannen, aus der es ein Entrinnen nicht mehr gegeben hätte. Denn er besaß die seltene Kraft, in eine Lebensrichtung zwar völlig einzugehen und sie zu durchmessen, aber das Endliche und Haltlose an derselben dabei doch durchzufühlen und es in steter Verjüngung zuletzt wieder abzustoßen. Das zeigt sich klar in seinen produktiven Versuchen. In Straßburg lösten sich die überkommenen französischen Elemente seiner Bildung, die in der Leipziger Zeit recht fühlbar sind, von ihm ab; in Frankfurt ging die Gährung von Wetzlar in eine schöpferische Bewegung über; in

den schweren Weimarer Jahren vollzog sich die durchgreifende Resignation gegen äußere Anerkennung. Damit mäßigte sich die Vielgeschäftigkeit seiner Natur und das Spatzenhafte schwand bis auf die Wurzel. Es folgte die Krisis der italienischen Reise, welche die Goethe'sche Idealwelt ausreifte; dann das lange liebevolle Studium aller Erscheinungen der Natur; das Weltinteresse für Kunst, Dichtung und Wissenschaft aller Völker; bis endlich der anmutige Olymper hervortrat, wie er, ungetrübt von einer beschränkenden Leidenschaft, in den Gesprächen mit Eckermann für mein Auge wenigstens entzückend sich darstellt. Am auffallendsten aber zeigt sich mir diese zurückhaltende Tiefe in der Religion. Ich denke nicht an die späteren Bekenntnisse einer schönen Seele, sondern an den frühe geschriebenen Brief des Pastors zu *** an den Pastor zu ***. Diese kleine Schrift offenbart ein so großartiges Verständnis religiöser und pastoraler Dinge, daß es schwer zu überbieten ist. Aber auch dieses Interesse hat Goethe nie überwältigt; es blieb eins unter vielen.

So erwuchs in dem Busen des lebensfrohen Titanen eine Fülle sich drängenden Lebens, das ihn den zugestutzten Formen der höheren Gesellschaft und ebenso der ererbten Weisheit, die in Autoritäten fertig verkörpert liegt und sich mit dem Gedächtnisse nachbilden läßt, mehr und mehr entfremden mußte. Zwar wurde er zu seinen jüngeren und älteren Freunden, den männlichen und den weiblichen, die oft wunderlich genug waren, unwiderstehlich hingezogen, und zu den gefeierten Größen des Tages sah er aufrichtig bewundernd empor; Klopstock z. B. erschien ihm wie ein hochverehrter Oheim. Aber indem er sich selbst die Richtung gab, konnte er niemals ein Nachbeter werden; eine zur Schau getragene Überlegenheit, die meist doch geheuchelt ist, ward ihm bald drückend. Viel lieber mischte er sich in die Kreise, wo die äußere Erscheinung in ungekünstelter Einfalt unbewußt aus dem inneren Bedürfnis hervorgeht, und jeder das gilt, was er gelten kann; in das Volk und namentlich in den besseren Bürgerstand, der über den Druck des äußeren Bedürfnisses hinaus, aber von Konvenienz- und Modebegriffen noch frei ist. Die Wahrheit rein menschlicher Gefühle

und Stimmungen, die er hier in dem ſeligen Taumel eines alles vergeſſenden Liebeslebens erfuhr, ſtillte ſein Sehnen und hob ihn über die Enge der Verhältniſſe hinaus, für welche der eben in den Ozean ſteuernde Jüngling das Auge noch nicht frei haben konnte. Dazu geſellte ſich die lebendige Einwirkung der Natur. Das innere Erklingen der Dinge, die bunte Wechſelbeziehung von Berg und Thal, Wieſe und Bach, ſummenden Bienen und lachenden Blumen, fand in ſeinem liebeglühenden Herzen einen Wiederhall, der ihm den Buſen bis zur vollen Verſchmelzung mit dem Alleben ausweiten mußte. Die durch alle Richtungen des Daſeins ringend und frohlockend ſich ergießende Lebensfülle war er nun aber eifrig bemüht, nicht etwa nur friſch zu genießen, ſondern ſie dadurch ſich ganz zu eigen zu machen, daß er, durch Zeichnen z. B., genau und ſorgfältig in treuer Wiedergabe ſie feſthielt. Die Natur ſelbſt ward ihm der Lehrmeiſter. Nur daß er ſie nicht immer verſtand, zumal wo er den großen Grundverhältniſſen des Ganzen ſich gegenüber ſah, der erbarmungsloſen Macht, die alles verſchlingt. Da erwuchs dem von der irdiſchen Drangſal losgebundenen Knaben in der griechiſchen Dichtung das Mittel, ſie aus der urſprünglichen Tiefe her ſich zu verdeutlichen. Zu Homer und Pindar traten die grandioſen Geſtalten der griechiſchen Mythe, die eigentlich erſt in Goethe ihre langerſehnte Wiederauferſtehung gefunden haben. Im Gähren und Brauſen ſeiner Phantaſie, in welcher das Leid und die Luſt des Alllebens ſich die Geſtalt ſchuf, erzitterten wieder die uralten Mächte. Das Chaos gebiert ſeine Götterſchaar, Prometheus und die Titanenwelt regen ſich, daneben Zeus und die anderen ſänftigenden Lichtgötter. — Aber auch Mahomed, Fauſt und der ewige Jude werden in ſeinem Geiſte lebendig, und die Ritterzeiten des Mittelalters. All' das will neben tönenden Liebesliedern und den Schmerzen gekränkter Enttäuſchung ſich an das Licht winden.

Aus dieſem Gegenſatz ſeines Weſens zu den Standesgeſetzen und dem umſtändlichen Formelkram, welche das Jahrhundert des Zopfes charakteriſiren, iſt Goethe die Aufgabe ſeines Lebens erwachſen. Als er nämlich in dem natürlichen Fortgange allgemach ſelbſt die erſten Stufen der offiziellen Welt emporſchreiten mußte,

da that sich zwischen ihm und seinem Jahrhundert eine Kluft auf, die nichts überbrücken konnte. Und hätte nicht damals die Hand eines jugendlichen Fürsten sich ihm entgegengestreckt — auch diesem Adlerjüngling hätte des Jägers Pfeil der rechten Schwinge Sennkraft durchschnitten: er wäre erbarmungslos wie viele andere in die Tiefe herabgestürzt, an der Haltlosigkeit, die jedem großen Unternehmen in Deutschland beschieden ist, zur Hälfte oder auch ganz verkümmert. Mit keinem Lorbeerkranz wird Deutschland Karl August seine Retterthat je würdig danken, die sich auch über Herder und Schiller und viele andere erstreckt hat. Unsterblichen Ruhmes gewiß ist für alle Zeiten der rettende Felsen von Weimar. Nämlich nicht etwa nur in Kreisen wie denjenigen Lili's erregte Goethe's freie Ungebundenheit Anstoß. Als Jüngling erschien er den meisten als Sonderling; man hieß ihn einen Gecken, man nannte ihn spatzenhaft. Für die Geschäfte aber erschien er ganz unbrauchbar. Sein Dasein stellte sich den Gesitteten seiner Zeitgenossen vielmehr als ein vagabondirendes Zigeunerleben dar, ohne Zweck und Rast. In Weimar steigerte sich anfangs der Haß gegen ihn immer weiter und grenzte endlich, wie Wieland berichtet, nahe an stille Wut. Man sah in ihm einen gewissenlosen Titanen, der schonungslos die heiligsten Gefühle von sich abschüttele und leichten Herzens die nächsten Pflichten vernachlässige, nur um Raum und Licht für die eigene Ungebundenheit sich zu ertrotzen. Und so hat er sein ganzes Leben hindurch der Welt Lohn reichlich davon getragen. Sein jugendlicher Herzog aber hat ihm vertrauenswoll den tragenden Boden unter die Füße gegeben, von dem aus er, unbeirrt von hämischen Vorurteilen, mit Mut und Kraft nach freiem Willen sich auszuleben, seinen eigenen natürlichen Weg sich zu bahnen versuchen konnte. Es galt aber für Goethe, wenn er nicht an sich selber zu Grunde gehen, der Heuchelei, der inneren Unwahrheit verfallen sollte, nun er aus der Verworrenheit der Jugend in die wirkliche Welt hinaus getreten war, in seinem Handeln wie in seinem Dichten und Denken ganz wie in dem Spiele seiner Jugend nur frisch und rein die Gegenwirkung gegen die wirklich empfangenen Eindrücke zu bethätigen. Wie in dem stillverborgenen Leben d[e]s Volkes, des

Bürgers, der ein bestimmtes, einfaches, dauerndes, wichtiges Geschäft treibt, so mußte auch in den weit verwickelteren Verhältnissen der höheren Stände das Fühlen und Wollen aus der unentwegten Notwendigkeit der Sache hervorgehen, das wirklich Empfundene allein zur Bethätigung kommen. Seine reformatorische Aufgabe also ging dahin, in Gesellschaft und Staat, in Kunst und Wissenschaft und Kirche, neue dem Wesen der Sache entsprechende Formen selbstthätig erst hervorzubringen. Überall mußte die tote Satzung der sich belebenden Wahrheit weichen, „der Idee des Reinen, die sich auf den Bissen erstreckt, den ich in den Mund stecke," statt weiterhin wie bisher „aus kindlicher Ergebenheit das zu ehren, wofür ich nichts fühlte und mich selbst betrügend, den kraft- und wahrheitsleeren Gegenstand mit liebevoller Ahnung zu übertünchen". Dem Wirklichen eine poetische Gestalt zu geben sei seine unablenkbare Richtung, meinte Merck. Die anderen dagegen suchten das sogenannte Poetische, das Imaginative zu verwirklichen — und das gebe nichts als dummes Zeug! —

M. H., die Bewegungen des deutschen Geistes, die litterarische des vorigen Jahrhunderts, wie später die auf das praktische Gebiet gerichtete politische und soziale, sie wollen uns oft nur wie ein Nachhall der ihnen vorangegangenen Bewegungen des englischen und französischen Volksgeistes erscheinen. Und wie gesagt stand England's Vorbild neben und vor dem griechischen Muster. Der Weckruf Rousseau's aber zur Natur hat in ganz Europa seinen Wiederhall gefunden — für Kant, für Schiller ist er von zündender Gewalt gewesen. Dennoch darf man die zähere und weit ursprünglichere Geisteskraft der germanischen Völker nicht übersehen, aus deren grollendem Schooße auch jene religiöse Erschütterung hervorgegangen ist, die den noch heute rollenden Stein zuerst in Bewegung gebracht hat. In dem furor teutonicus, der dem schwerfälligen Ernste des Deutschen gepaart ist; in dem faustischen Drange, welcher, enttäuscht, nach langem geduldigen Suchen endlich rücksichtslos um sich schlägt, erscheint eine andersartige Sehnsucht nach vertiefter Befriedigung des Lebens, als daß das Naturevangelium Rousseau's sie zur Ruhe zu singen hätte vermögen sollen. Der Sturm und

Drang der deutschen Jugend konnte nicht in dem Wahn einer Schäfer-Idylle verklingen, die alle Kultur vernichtet; noch auch, Europa den Rücken kehrend, für Paul und Virginieus naive Unschuld in ferner Tropenwelt eine geeignete Stätte suchen. Nicht ausgelebt hatte sich der germanische Volksgeist in seinem Schwelgen in der Natur, in der englischen und der griechischen Dichtung, sondern nur angeregt und befruchtet. Denn er war und ist im letzten Grunde Leben und That. Daß das vielgeschäftige, umhergetriebene Freundschafts- und Liebesleben jener Tage, der Trotz gegen die kirchliche oder staatliche Satzung mehr noch und anderes suchte als den Selbstgenuß eines schwelgerischen Gefühlslebens, dies zeigt nur eben das Lebenswerk Goethe's, des Führers und Fürsten, wenn auch viele, weniger glücklich, auf Seitenwege gerieten, auf um so schlimmere, je toller sie sich ursprünglich geberdet hatten. Indem Goethe, nachdem seine ersten Dichtungen den Krankheitsstoff, der in der Zeit lag, aus ihm herausgesetzt hatten, jetzt ernstlich auf die Wirklichkeit eingeht, erkennt er in allen Meinungen und Dogmen, allen Dingen und Lebensformen einen notwendigen Kern ausdrücklich an und seine bewußte und unbewußte Kritik trifft nur die einseitige Gespreiztheit derselben, die sie gegen die Zugluft des Gesamtgeistes abschließt und dadurch zur Fratze macht. Nicht wischt er die Wirklichkeit mit einem in Sentimentalität und Salbung getauchten Tuche rein von der Tafel weg, um, die nächsten Pflichten vernachlässigend, Luftgebilden sich hinzugeben — sondern nur da erst fühlt er sich kritisch gegen sie aufgeregt und jedesmal nur soweit, als und wie weit sein persönlicher Sinn, nachdem er lange und ernstlich mit den Verhältnissen gerungen hat, in die Schichten des objektiven Daseins beim besten Willen nicht hineinzuwachsen vermochte. „Ich darf nicht von dem mir vorgeschriebenen Wege abgehen", heißt es in dieser Beziehung im Tagebuche, „mein Dasein ist einmal nicht einfach. Nur wünsche ich, daß nach und nach alles Anmaßliche versiegen möge." Der Grund der Persönlichkeit, der alle menschlichen und göttlichen Dinge im Keime umfaßt, ist ihm also allerdings wie Rousseau das höchste; aber er lernte, daß dieser Grund in dem läuternden Feuer der Lebensprüfung

ſich erſt zu entfalten habe. In ſolchem Ringen mußte er nun in Weimar ein anderer werden; und er hat, nachdem die erſten Illuſionen geſchwunden waren, ſehr bald die Aufgabe ſeines Lebens noch weiter beſchränkt. Nicht mehr iſt ſein Sinn, wie derjenige Frankreichs, ſofort auf die praktiſche Reform gerichtet; ſondern um dieſe noch unbekümmert, hält er allein und ausſchließlich die Hervorbringung einer ihn ſelbſt befriedigenden geläuterten Weltanſchauung im Auge. Dieſe aber ſchließt nur das ein, was ſein Gemüt in ſelbſtändiger Thätigkeit zu erreichen und perſönlich nachzuleben vermag, ohne ſich weder in logiſche Konſtruktionen noch in ſentimentale Utopien zu verlieren, welche, wie Rouſſeau's Beiſpiel gezeigt hat, beide die notwendige Kehrſeite zu einander bilden.

Goethe alſo, wie überhaupt der germaniſche Volksgeiſt, erobert, in ſeiner Lebensarbeit langſam fortſchreitend, ſchrittweiſe ein Terrain, das er zuvor ſeiner Kraft entſprechend ſich abgeſteckt hat, während Frankreich im Fluge die Welt zu okkupiren weiß. Das Organ für die Erweiterung ſeines Geiſtes über die nächſte perſönliche Sphäre aber war ihm nun eben ſein ununterbrochenes poetiſches Sinnen und Denken. Jede in der Berührung mit der Welt erfahrene Empfindung iſt er nach ihrem ganzen Gehalte und all' ihren Seiten hin auszukoſten und auszuſpinnen bemüht, und eifrig befliſſen, den Zuſammenhang ſeines Innenlebens mit dem Ganzen der Menſchheit ſich bloßzulegen. Nur ſolche Zeugniſſe, ſagte er ſchon in früher Jugend, ſchätze er, liebe er, ja er bete ſie an, die ihm darlegten, wie tauſende oder einer vor ihm dasſelbe gefühlt. Indem ihn aber die Phantaſie in die verwandten Geiſter hinüberträgt und dort einheimiſch macht, können dicke Bücher und gelehrte Theorien, welche über dieſes Perſönliche weit hinausliegen, ihm garnichts anhaben. Das Ganze, meint er, gehe in der anderen Köpfe ebenſowenig wie in den ſeinen; er iſt jedesmal mit dem einen Schritte zufrieden, den jetzt ſein Fuß zu machen imſtande iſt. Dennoch berührt er ſich ununterbrochen und eifrig mit allen wirklichen Autoritäten; er hält ſich aber ſo weit und ſo lange gegen ſie unabhängig, bis der Strahl des Verſtändniſſes aus der eigenen Lebenserfahrung ihm aufgeht. Daher blieb er zwar bis

zum höchſten Alter bereit, das Große und Größere anzuerkennen, das er überall neben und über ſich ſah, und es hat auf Erden wohl keinen Menſchen gegeben, der mit aufrichtigerer Bewunderung und Unterordnung dem unerſchöpflichen Borne des menſchlichen Geiſtes überall nachzuſpüren nicht müde wurde. Empfing er nun aber ununterbrochen z. B. auch von den Philoſophen, von Spinoza und Plato, von Leibnitz und Kant, von Fichte, Schelling und Hegel, ſo iſt doch ſeine eigene Weltanſchauung in eine welt-umſpannende Begriffsbildung nie eingetreten. Sie iſt in dem angegebenen Sinne ſtets poetiſch geblieben. In den Geſtaltungen ſeines Phantaſielebens allein ſuchte er die tiefen Rätſel des Daſeins objektiv und konkret zu erfaſſen und für ſich auszugleichen. Es iſt ſeine Größe, daß er die ſeiner Natur gezogene Schranke niemals ernſtlich durchbrochen hat. —

Des Menſchen geiſtige Beſtimmung iſt es, die auch ſein äußeres Lebensloos formt, und wer mit der Welt zu verwachſen beſtimmt iſt, der muß zuerſt mit den Menſchen leben. Goethe, für ſein weites Bedürfnis nach jeder Anregung begierig, gab ſich den Menſchen der verſchiedenſten Denkweiſe, des verſchiedenſten Alters und Standes, rückhaltlos hin. Dies that er nicht zuſchauend und kritiſch, ſondern ihre Beſtrebungen zu den ſeinigen machend, mochte es ſich um Kupferſtechen oder um Anatomie, um die Erforſchung der Bibel oder um Alchemie, um Fürſtentugend oder um das ſtille Schaffen zarter Weiblichkeit handeln. Nachdem ihn dann ſpäter das Glück, wie er ſich ausdrückt, „aus dem Unverhältnis des engen und langſam bewegten bürgerlichen Kreiſes zu der Weite und Geſchwindigkeit ſeines Weſens [heraus und] in ein Verhältnis [hinein] geſetzt, dem er von keiner Seite gewachſen war, wo er durch manche Fehler des Unbegriffes und der Übereilung ſich und andere kennen zu lernen Gelegenheit hatte", mußte ſein ſpringendes Weſen wohl aufhören. Es erwuchſen ihm ganz beſtimmte Aufgaben, in deren praktiſcher Bewältigung er in noch höherem Maße einmal eine unendliche Einſicht in die Welt der Dinge und zweitens eine Selbſtloſigkeit, Anerkennung und Nachſicht gegen den Nächſten erwarb, in den er ſich ſchicken lernte, die in Deutſchland

wenigſtens ganz ohne gleichen iſt. Ein ſolches Leben aber iſt ohne Pauſen, ohne Riſſe und Seitenwendungen unmöglich: es beſteht in fortwährenden Reibungen und verlangt fort und fort eine tiefgreifende Umbildung aller Überzeugungen, durch die der erworbene Gewinn der früheren Stufe für die neue erſt fruchtbar wird. Man muß die Illuſionen abſtreifen, auf welchen es einſt ſo lieblich ſich ruhen ließ! Auf die Dauer alſo durften ihn ſelbſt die innigſten Verbindungen, die er geknüpft, nicht feſſeln. Denken Sie an den Mahomeds-Geſang:

Drunten werden in dem Thale
Unter ſeinem Fußtritt Blumen,
Und die Wieſe
Labt von ſeinem Hauch.
Doch ihn hält kein Schattenthal,
Keine Blumen,
Die ihm ſein Knie' umſchlingen,
Ihm mit Liebes-Augen ſchmeicheln:
Nach der Ebene dringt ſein Lauf,
Schlangenwandelnd.

Ähnlich verhält es ſich mit ſeinen ſpäteren Beſtrebungen. Indem er über ſie hinauswuchs oder auch äußerliche Berührungen oft genug ſpät erſt als ſolche erkannte, mußte er mit vielem brechen, deſſen Gehalt er ſich nicht vermählen konnte; namentlich dann, wann neue Sterne über ihm aufgingen. So ſah er ſich oft gezwungen, in ſeiner Bahn umzulenken, treu dem Zwecke auch auf dem ſchiefen Wege das Steuer führend. Die durch ſeine Geburt und den Willen des Vaters faſt naturnotwendig ihm vorgezeichnete Lebensbahn und alles, was mit ihr zuſammenhing, hat er niemals ernſtlich betreten. Freunde wie Lavater und Jacobi, deren Begriffen und Denkweiſe er entfremdete, hat er aufgeben müſſen; ebenſo Charlotte von Stein; ebenſo Herder, der ſeinem Sinne ohne Frage am nächſten kam; ebenſo ſeine Miniſter-Stellung und die Theater-Regie. Für die Tragik dieſer fortwährenden Reinigungen hat nur derjenige ein Auge, der Goethe's Leben durch die immer neuen Häutungen von Stufe zu Stufe zu einem immer höheren Ausgleich begleitet, bis endlich in dieſem Leben das lautere Gold hervortritt.

Es war daher von der Kehrseite gesehen ein einziger herzzerstörender Kampf, dessen Druck fortwährend auf's schwerste auf Goethe gelastet hat. Und auch die Ersatzmittel oder die Krücken, die er für die klaffenden Lücken sich schaffte, die dauernden und die vorübergehenden, haben etwas tragisches, das fortschreitend weiter zeugte — seine Flucht sowohl in die Arme Christianens wie später in das Studium des abgelegenen Morgenlandes.

Wie hart man Goethe um seiner Treulosigkeit willen beurteilt hat, ist früher angedeutet. Dem Vorwitz, der für das Verborgene im Menschen kein Auge hat, war es bequem, seine Beziehungen zu schönen Frauen oder zur Hofwelt im Licht der Lüsternheit, seine Ministerstellung in Weimar aber als befriedigte Selbstgefälligkeit aufzufassen. Solchen Urteilen stelle ich, wie gesagt, die Tragik des Menschenlebens entgegen. „Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg" — so wie wir alle, sagt Friedrich Vischer. Goethe hat, was er war und was er ist, teuer genug erkauft. In dem Zerreißen und Zerschneiden festgewordener Beziehungen ist er schuldig geworden, ohne Zweifel — so wie wir alle schuldig werden! Es war sein Schicksal, wie wir jeder das unsrige haben. „Die Zugabe, die Zugabe!" schreibt er, als er von Friederike sich loswindet, deren Hoffnungen er zerstört, „die uns das Schicksal zu jeder Glückseligkeit dreinwiegt." Und das beängstigende Gefühl seiner Schuld ging oft bis zu düsterem Lebensüberdruß fort. Das bezeugen alle Nachrichten, die wir von ihm besitzen. „Was ich trage, an mir und anderen", schreibt er, „sieht kein Mensch". Ebenso aber bezeugen es seine Werke: sowohl die schmerzliche Selbstanklage im Clavigo, wie etwa der Wilhelm Meister oder die Wahlverwandtschaften. Er konnte es nur dadurch überwinden, daß er sich der ihm gewordenen Bestimmung immer tiefer bewußt ward, sein jedesmal erfahrenes Geschick als eine Seite des allgemeinen Menschenloses zu erkennen und es in einem dichterischen Werke sich selbst und andern zu bleibender Selbstanschauung zu verkörpern. So löste es sich aus den engen persönlichen Beziehungen heraus und trat in den Zusammenhang der allgemeinen Lebensmächte, denen alles Dasein gleichmäßig unterworfen ist. Der Anblick dieser

aber gab ihm die geiſtige Freiheit wieder, den Troſt für das, was ihn bedrängt hatte, den friſchen Mut zum Weiterſchreiten. In dieſem Sinn nun hat Goethe alle ſeine Werke als Selbſtbekenntniſſe bezeichnet. Nicht ſind ſie Tagebüchern vergleichbar, denn Goethe ſagt z. B. von den Wahlverwandtſchaften, „hier iſt jeder Zug erlebt, keiner ſo, wie er daſteht.“ Sondern das Perſönliche iſt in die Ferne getreten, die erfahrene Erregung hat ſich in andere Zuſammenhänge und Verzweigungen eingeſenkt und langſam eine Form gezeitigt, welche aus einer Fülle bunten Lebens einen inneren Gehalt frei heraushebt. Nur die leichteren lyriſchen Schöpfungen alſo ſind aus dem Augenblick geboren und haben ſofort Einheit und Rundung gewinnen können; die anderen bilden den oft ſpäten Nachhall einer voll ausgelebten Lebensrichtung. Und da nun, wie wir ſahen, Goethe's Intereſſe ſich vielfach und einſchneidend gewendet hat, ſo iſt auch in den Werken vieles nur Anſatz und bloßes Fragment geblieben, anderes ſpät erſt und mühevoll vollendet, noch anderes in bizarren Wendungen verklungen. Es können eben nicht alle Blütenträume reifen! —

Das Weſen von Goethe's Schöpferkraft, ſo können wir unſer Ergebnis zuſammenfaſſen, liegt nicht in ſeinem ordnenden Kopfe, ſondern in ſeinem Herzen, welches, von der Sehnſucht nach dem nie ganz zu Schauenden getrieben, von innen her die Sinne ihm aufſchloß zu einem lebendigen Spiegel der Welt. In klaren und reinen Linien verkörpern ſeine Schöpfungen die Sehnſucht, die vielfachen kräftigen Bemühungen und ebenſo die Schwächen eines vielbewegten Zeitraumes, nach einem Ausdrucke Shakespeares: „Den Körper und Geiſt der Zeit, Form und Abdruck ihres Weſens.“ Nichts iſt in ihnen gemacht, äußerlich ergänzt, oder durch „Dichtung“ zu einem intereſſanten Zuſammenhange verbunden, obwohl auch ſeine am meiſten realiſtiſche Darſtellung, diejenige ſeiner Jugendentwicklung, „Wahrheit und Dichtung“ von ihm genannt iſt. Sondern alles iſt der Erfahrung entſprungen, im Leben erlauſcht. Der weltumfaſſende Liebesdrang dieſes großen Herzens, das die Philiſternetze zerriß, fand aber ſeine Nahrung namentlich an dem Zauber eines in inniger Teilnahme voll aufgeſchlagenen Mädchen-

gemütes, dem Goethe bis in sein Alter wehrlos verfiel. In den elementaren Beziehungen eines freundlichen Zusammenlebens berührte die Offenheit und das Vertrauen der Geliebten die feinsten Fäserchen seines Gemütes. Die Liebe wurde der Zauberstab, welcher ganz Fremdartiges in der Welt der Dinge und der Gedanken ihm zu wirklichem mitempfundenem Sein verwandelte, sie ist der tragende Grund für sein ganzes reformatorisches Wirken. Was die Geliebte, den Freund anging, das war ihm wichtiger und teurer als die eigenen nächstgelegenen Interessen. „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut!" — er konnte ohne Liebe nicht dasein, nicht produziren, er hat die Ideale nie anders als unter der Form des Weibes begreifen können. Und so wuchs er teilnehmend in immer größerem Umfange in das Leben hinein; sowohl in dasjenige der unbewußten Natur; wie in die frisch schäumende Jugendlust, welche, aller Fesseln ledig, jeden Impuls rückhaltlos zu Thaten macht; wie später in die stille Betrachtung der menschlichen und der natürlichen Dinge; und endlich in die weite Welt der Geschichte, die er von seinem Standorte aus an ihren höchsten Hervorbringungen durch alle Wandlungen sich zu eigen zu machen wußte, so daß er im hohen Alter in der Vielheit sämtlicher Welterscheinungen wohl zu Hause war und deren Zusammenhänge und Verbindungsfäden wohl kannte.

Daher aber hatte Goethe nun auch, wie wenige, das volle Bewußtsein, daß er, wo er gab, doch stets der Empfangende war; daß ihn die mächtig emporstrebende Zeit mit sich emportrug und die Rückwirkung, die sie wiederum von ihm empfing, im letzten Grunde ihr selbst gehörte. Unermüdlich war er bemüht, in eine immer umfassendere Wechselbeziehung mit ihren verschiedenartigsten Bestrebungen sich zu versetzen. Er äußerte sich gelegentlich eines Gesprächs über Mirabeau zu Eckermann selbst folgendermaßen hierüber: „Und was ist denn überhaupt Gutes an uns, wenn es nicht die Kraft und Neigung ist, die Mittel der äußeren Welt an uns heranzuziehen und unseren höheren Zwecken dienstbar zu machen? Ich darf wohl von mir selbst reden und bescheiden sagen, wie ich fühle. Es ist wahr, ich habe in meinem langen Leben

mancherlei gethan und zu stande gebracht, dessen ich mich allenfalls rühmen könnte. Was hatte ich aber, wenn wir ehrlich sein wollen, das eigentlich mein war, als die Fähigkeit und Neigung, zu sehen und zu hören, zu unterscheiden und zu wählen, und das Gesehene und Gehörte mit einigem Geist zu beleben und mit einiger Geschicklichkeit wiederzugeben? Ich verdanke meine Werke keineswegs meiner eigenen Weisheit allein, sondern Tausenden von Dingen und Personen außer mir, die mir dazu das Material boten. Es kamen Narren und Weise, helle Köpfe und bornirte, Kindheit und Jugend wie das reife Alter: alle sagten mir, wie es ihnen zu Sinne sei, was sie dachten, wie sie lebten und wirkten und welche Erfahrungen sie sich gesammelt, und ich hatte weiter nichts zu thun, als zuzugreifen und das zu ernten, was andere für mich gesäet hatten. Es ist im Grunde auch alles Thorheit, ob einer etwas aus sich habe oder ob er es von anderen habe; ob einer durch sich wirke oder ob er durch andere wirke: die Hauptsache ist daß man ein großes Wollen habe und Geschick und Beharrlichkeit besitze, es auszuführen; alles übrige ist gleichgiltig."

Ferne also war Goethe davon, irgend ein Besitzthum für sich selbst in Anspruch zu nehmen und andere zu unterschätzen. Eine Erscheinung, die entschieden über ihm stand, oder die er mit seinen geistigen Organen nicht fassen konnte, liebte er still zu verehren. Andere, die mit ihm um einen ähnlichen Siegespreis rangen, hat er laut als ihm überlegen gepriesen. So stellte er sich an ursprünglicher Intuition, umfassendem Blick und Gestaltungskraft tief unter Shakespeare, zu dem er hinaufschaue. Darin können wir ihm freilich nur teilweise beipflichten. Denn thöricht wäre es, von Goethe, der in die Enge des deutschen Lebens gebannt blieb, das zu verlangen, was der Britte aus seinem Zeitalter heraus zu leisten vermochte. Ist aber Goethe's Auffassung eingeschränkter, so ist sie dafür auch inniger als diejenige Shakespeare's. Jenes grandiose Dramen sind riesigen Wandgemälden zu vergleichen, die in gewaltigen Umrissen und bestimmten Farben eine Fülle sich drängender Gestalten uns vor die Seele stellen, die alles auf

einmal erklingen lassen, was die Welt bewegt, aber dennoch sich in bestimmten Akkorden nach einheitlichen Maßen bewegen. Um jedoch die volle Wirkung zu üben und die zarteren Nuancen und die verbindenden Zwischenglieder zu gewinnen, müssen sie sozusagen von der Wand herabsteigen und auf der Bühne das Lebensblut lebendiger Menschen in sich hineintrinken. Dagegen erscheinen Goethe's Schöpfungen wie Staffeleigemälde, die man sich selbst beliebig zurechtrückt, um in immer veränderter Licht- und Raum-Perspective die zierlich reizvollen Gruppen zu studiren, ohne doch je die feinen Tinten und die alles verbindenden Andeutungen ganz zu erfassen. Dazu umfaßt diese Kleinmalerei sehr bedeutende Gattungsunterschiede. Wo sich der Meister aber zur vollen Höhe erhebt, da ragt das Motiv über die Grenzen seiner Gestaltungskraft hinaus. Es bleibt in dem Entwurfe gefesselt oder die dennoch versuchte Ausführung verliert sich in symbolische Bilder und Arabesken, die der ursprünglichen Absicht deutlich zuwider sind. — —

Ich kehre nach diesen überleitenden Betrachtungen zu dem Anfange zurück. — Meine Skizze wird es hoffentlich gezeigt haben, daß Goethe, weit davon entfernt, ein subjektiver Dichter zu sein, eine Weltanschauung besaß, der er freilich die geschlossene Form eines Systems nicht geben wollte. Er hat vielmehr die wonnige, sonnige Lust eines Lebens genossen, das nicht in zwei Pole auseinandertritt, sondern in welchem die sinnliche und die geistige Liebe, die Wirklichkeit und die Gedankenwelt noch ungeschieden in einander wirken. Das macht ihn zu dem nordischen Griechen, wie Schiller sein Walten scharfsinnig gekennzeichnet hat. Von dem All auf's tiefste ergriffen, ist er den Zusammenhängen instinktiv auf der Spur, die durch das Ganze des Daseins hindurchgehen. Namentlich in den Bildungen der organischen Natur hat er dann aber weiter mit sicherem Tact auch ausdrücklich die Grundgesetze herausgestellt, welche die typischen Formen für die Entwickelung auch des Geistes sind. Höher jedoch als deren genaue und allseitige Formulirung steht dem Dichter das verweilende Anschauen des Einzelnen, die Einheit eines lebendigen Wissens. Jede Richtung, jede Falte des Daseins, übt auf sein Gemüt, das rein darin

untertaucht, einen unnennbaren Reiz aus, der es durch seine nie zu ergründende Tiefe dauernd festhält. Daher will Goethe, tolerant wie er ist, nun auch keine zu Gunsten einer andern, die wir die höhere nennen möchten, zurückstellen. Es hätte der Versuch, den übermächtigen Strom, der durch Natur und Geschichte hinflutet, in philosophischen Begriffen zu bannen, seinen individuellen Formensinn zersprengen müssen, welcher die Klammern und Bänder der Abstraktion nun einmal nicht vertragen kann. Daher bricht seine Weltanschauung aus seinem Selbst, das sich anschauend zum Gesammtsinn des Daseins erweitert, ausdrücklich nur in einzelnen Strahlen und Strahlenbündeln hervor, etwa den Reflexionen des griechischen Dramas oder denjenigen der sieben Weisen vergleichbar. Namentlich in seinen Sprüchen in Prosa hat er während eines langen gesegneten Lebens die Urphänomene des natürlichen, des ästhetischen, des politischen, des religiösen Lebens plastisch herausgestellt. Über die einzelnen Urphänomene hinaus aber liegt ihm eine unergründliche Weisheit, die, einheitlich in sich selbst, dem Verstande nicht faßbar wird, sondern nur als ein leuchtender Schimmer hoher und kühner Hoffnungen dem ahnenden Geiste noch sichtbar bleibt. Nur in seltenen glücklichen Stunden hat hierüber sein Gefühl dem sonst so beredten Munde Worte gegeben, welche die im Eingang von mir aufgeführten philosophischen Grundüberzeugungen näher erläutern. Die Welt ist ihm ein einziges tausendfältig gebrochenes Ringen aus dem Dunkel zum Licht hin. —

Damit, meine Herren, könnte ich fertig sein. Ich habe indessen schon anfangs den philosophischen Pferdefuß leicht entblößt und will nun die geschmacklose Frage nach dem haec fabula docet in der That ausdrücklich berühren. — Goethe's Entwickelung zeigt uns die unwiderlegliche Thatsache, daß neben und über der an das Aeußere sich heftenden Empirie noch andere Quellen der Erkenntnis in Natur und Geschichte fließen, die infolge unseres persönlichen Verhältnisses zu den Dingen sich öffnen. Tod ist, nach dem Worte des griechischen Weisen, alles, was wir erschauen — solange wir von dem hohen Pferde methodischer Untersuchung und selbst zufriedener Laboratorium-Begriffe nicht

herabsteigen und jene Rhetorik vermeiden, die schon das sinkende Altertum aus seinem Bücherschatze als ein leidiges Erbteil der Wissenschaft der modernen Völker in die Wiege gelegt hat. Zum Leben aber erwacht nur der, welcher die Regungen seines Innern frei läßt, damit sie in voller Empfänglichkeit dem Gegenstande entgegenkommen und mit ihm verschmelzen. Die Dinge sind nichts Abgeschnittenes für sich: Dein eigenes Wesen, das sie innerlich nachschafft, ist vielmehr der Schlüssel zu ihrem Verständnis, der Schlüssel für den Sinn und für die Bedeutung der Welt. Dann aber ist und bleibt die Entwickelung des ästhetischen Sinnes, der uns mit der Welt der Dinge befreundet, der einzige Weg, auf welchem wir den heute vorhandenen Gegensatz zwischen Leben und Wissenschaft aufheben können. Die Schönheit, meinten Plato und Schiller, sei die Straße zur Wahrheit; sie wecket der dunkelen Gefühle Gewalt, die im Herzen wunderbar schliefen. Die Wahrheit ist in Dir, Du bringst sie hervor — aber sie liegt solange schlafend in dem dunkelen Schoße Deines Wesens gefesselt, bis sie durch Deine innige Hingabe an die Welt sich belebt, durch welche dann ein neues geistiges Auge für die Wirklichkeit Dir zuwächst. Trägt nun der Philosoph seinen Namen davon, daß er den Weg zur Wahrheit in ausharrender Liebe zu gehen entschlossen ist, so wird er auch an die ganze Fülle des Daseins sich hingeben müssen; Leben und Denken wird für ihn gar nicht zu scheiden sein. Er wird aber durch die ihm eigentümliche logische Thätigkeit die Schätze noch weiter zu fördern und zu bearbeiten haben, welche die Dichtung zuerst dem sehnenden Blick aus der Tiefe des Daseins entgegenhebt. Das war und ist ein Grundgesetz aller Zeiten — und dasselbe verbürgt die Kontinuität in den höheren Lebensäußerungen des Geistes, welche, wie wir an Goethe's Beispiel gesehen haben, ihre natürliche Grenze je in sich selbst tragen. Dies ist es, was die Fabel uns lehren soll.

Nun liegt es mir freilich sehr fern, etwa noch weiter zu behaupten, einmal, daß Goethe und sein Zeitalter ihre Aufgabe vollständig gelöst hätten; und zweitens, daß die neuere deutsche Philosophie dasjenige, was auf jener Schultern zu leisten war,

wirklich in ihren Begriffen geleiſtet habe. Wir ſind Menſchen, das ſagt Alles. Was zuerſt Goethe betrifft, ſo hat ein gerechtes Urteil auch ſeine Schwächen nachdrücklich hervorzuheben. Wohl hat er, namentlich in der hohen Schule von Weimar, in ſteter Selbſtbeherrſchung ſeine perſönlichen Fehler zu überwinden geſucht, auch ſein Liebebedürfnis; und er hat ferner den unbeſorgten Idealismus der Jugend, wie Wilhelm Meiſter es ſchildert, unermüdlich in die Schranken geſättigter Lebenserfahrung hinüber zu führen geſtrebt, welche das Geiſtige kühlen Blickes mit den primären natürlichen Grundlagen des Daſeins zu vermitteln weiß. Wir werden aber dennoch die in manchen Dingen ſehr freie Denkweiſe an ihm tadeln müſſen, ferner den kosmopolitiſchen Zug, welcher infolge der allzu ſtarken Betonung der perſönlichen Bildung das eigene Volkstum gelegentlich nur als eine Einzelheit unter vielen gelten ließ. Hier aber liegt der Tribut, den jeder Sterbliche ſeinem Zeitalter zollen muß. Die Bildung des vorigen Jahrhunderts wuchs eben durchaus nur aus dem loſen Gefüge der höheren Geſellſchaftsſchichten hervor, die ſich über die zerrütteten politiſchen Verhältniſſe mit allen Mitteln zu erheben und auf jede Weiſe zu tröſten ſuchten, ganz und gar nicht aus den Wurzeln eines einheitlichen Nationalgeiſtes; daher trug ſie durchgehends ein idealiſtiſches, ja ein willkürliches Gepräge. Thöricht dagegen wäre es, Goethe ſeine praktiſche Zurückhaltung zum Vorwurfe zu machen. Das hieße einem Dichter die politiſche Aufgabe eines Staatsmannes oder diejenige eines Propheten auf die Schultern legen, die beide unbedingt fordern und unbedingt anerkennen, und welche beide rückſichtslos durchgreifen, ob auch der Erdball darüber erzittert. Die praktiſche Reform alſo überließ ſeine weſentlich theoretiſche Sinnesart mit Recht den berufenen Männern der That und er glaubte mit Recht, daß ſie nur allmählig und ſtufenweiſe ſich durchführen laſſe, wie er im Einzelnen ſelbſt bei jedem erkannten Übelſtand thatkräftig eingriff. Wir ſehen es ja auch an Frankreich, welch' eine dauernde Unruhe ein plötzlicher Umſchwung aller Verhältniſſe des Lebens zur Folge hat! Hier hat Preußens nüchterne politiſch-ſoziale Entwickelung ſpäter das alte Weſen der deutſchen Bildung ſehr glücklich ergänzt. Sie

hat dem Gesamtgeiste eine Richtung gegeben, welche dem rein geistigen Drange der früheren Tage verborgen war. Der Wert und die Bedeutung des heutigen Realismus ist geradezu in der Erkenntnis begründet, daß das natürlich-geistige Leben eines Volkes, wenn es gesund ist, einen ungeteilten Organismus bilden muß, welcher entartet, wo die hohen und höchsten Werte nicht mit den ersten natürlichen Bedürfnissen des Leibes und der Seele ohne Kluft und Bruch wirklich zusammenhängen. Aus solchen Verhältnissen und aus dieser Erkenntnis aber erhalten dann auch Dichtung und Wissenschaft eines Volkes einen Zusatz von Säften und sozusagen ein Knochengerüst, welches die hehre Idealwelt Goethe's nicht haben konnte. Die politischen Aufgaben unseres Jahrhunderts und die Unruhe, welche aus den untersten Ständen heraufgährt, werden also als neue Reize auch das gesamte geistige Leben der Deutschen gründlich und wesentlich umbilden müssen. Iphigenie und Tasso, welche auf den Trümmern eines vergangenen nationalen Lebens aus der rein persönlichen Gesinnung eines in allen Völkern und Zeiten wohlbewanderten Mannes emporgeblüht sind, werden nicht für immer die Höhepunkte der Literatur bleiben. Dafür sind uns Zeuge in der Vergangenheit Shakespeare und die englische Bildung, in der Gegenwart aber Männer wie Bret Harte und der Norweger Kielland, denen in der Weltlitteratur heute die Führung zukommen möchte.

Hiermit bin ich bereits zu dem zweiten Punkte gekommen, welcher die Aufgabe der Philosophie betrifft. — Indem mir, wie ich erwähnt habe, Plato zuerst als der Gegenstand eines Vortrages vorgeschwebt hat, der Ihnen die Weltanschauung eines Philosophen vor die Augen führen sollte, habe ich stillschweigend anerkannt, daß die neuere Philosophie bisher noch keineswegs aus ihrem Zeitalter alle in ihm gelegenen Säfte und Kräfte in dem Maße schon an sich gezogen, daß sie ein einleuchtendes Beispiel dafür hätte bieten können, was die Philosophie im organischen Leben eines Volkes zu sein bestimmt ist. Die Gründe dafür, daß Philosophie und Leben bei uns noch heute weit auseinanderliegen, sind ebenfalls von mir angedeutet worden. Angeweht aber sind die Häupter der

neueren deutschen Philosophie doch sämtlich von dem neuen Leben, das im vorigen Jahrhundert sich Bahn brach und in Goethe sich am ursprünglichsten darstellt. Die Schöpferkraft des Geistes innerhalb der Erfahrung, die Vernichtung des empirischen Standpunktes als des Schlüssels auch für das innere Leben der Dinge, die fundamentale Thatsache des Gewissens für die Erkenntnis der intelligiblen Welt — das sind die Grundpfeiler einer neuen Metaphysik, welche Kant aus einem erschlafften scholastischen Rationalismus und skeptischen Nihilismus mit Hilfe seiner an der Naturwissenschaft erstarkten logischen Analyse herausgesprengt hat. Fichte und Hegel haben dann wesentlich mit Hilfe von Lessing und Herder und Goethe die innere Bewegung des geschichtlichen Geistes ergriffen, welche Kant ganz bei Seite ließ; Schelling und Schopenhauer das Walten und Wirken des Geistes in der Natur. Diese Leistungen blieben aber freilich bei den genannten Denkern, welche die rechte Fühlung mit der unmittelbaren Erfahrung noch nicht gewonnen hatten, bis in die grundlegenden Elemente hinein mit Zusätzen verquickt, die ihre Werke den meisten Lesern heute fast ungenießbar machen; umsomehr, nachdem die herrschende Tagesmeinung von einem in die Tiefe grabenden Denker überhaupt nichts mehr wissen will. Hier also bleibt der Gegenwart noch vieles zu thun übrig. Ein vager Idealismus, zu dem die unvollkommenen älteren Leistungen in ihren heutigen Vertretern verblaßt sind, ist in der That ein wertloser Plunder. Logische Abstraktionen, ästhetische oder religiöse Floskeln, müssen gegenüber dem elementaren Leiden der Welt, das ja den Sinn gegen jede Berührung mit höheren Regungen verschließt, wie eine ungeheure Frivolität erscheinen. Man muß vielmehr zuerst die Bedingungen sehen, aus denen dieses mannigfache Leiden, dem nur die Thatkraft abhelfen kann, hervorgeht, und so mit festem Auge bis in die Wurzeln der politischen und sozialen Aufgaben und Probleme hinabsteigen. Aber niemand wird sich das sichere Auge für die vielgestaltige Wirklichkeit erziehen, diese Thatkraft erwerben, der nicht die menschliche Natur in all' ihren Höhen und Tiefen und in ihrer ganzen Breite selbständig durchmessen hat.

Und hier, m. H., liegt, wie schon angedeutet, der Punkt, wo sich auch die Zeiten gegenseitig für einander verbürgt zeigen. Wer den Jammer der allermodernsten Philosopheme kennt, die in einer, wie sie meinen, originalen Weise das Banner des Realismus entfalten, indem sie alle früheren Leistungen völlig vergangen sein lassen, wird unwillkürlich an Schilderungen Platons im sechsten Buche der Republik erinnert. Nach dem Prinzipe des kleinsten Kraftmaßes kann nur der die Welt denken wollen, der sich an die Sensation und an Hunger und Liebe als die einzigen bewegenden Mächte hält, die weite Welt aber des inneren Lebens niemals ernstlich durchschritten hat. Vielmehr gilt es, in neuer Synthese die längst gewonnenen alten Fundamente mit dem mächtig drängenden Wirklichkeitssinn zu vermählen, und von der Einsicht in die natürlichen Bedingungen geistigen Lebens, geistiger Stärke und Wirksamkeit getragen, die Arbeit der nachkantischen Philosophen in besonnener Weise noch einmal zu thun. Es gilt die Schachte, die der deutsche Geist seit Leibnitz gebrochen, zu räumen und zu erweitern, durch alle Zweige des philosophischen Problemes hindurch eine einheitliche Anschauung zu gewinnen, die den Grundtrieben der Menschheit, die zu allen Zeiten und in allen Schichten der Bevölkerung die gleichen sind, wirklich genug thut. Dann wird Goethe's Lebensarbeit, die man heute preist, ohne sie wirklich zu kennen, auf's Neue fruchtbar werden und der Positivismus, der wie ein Mehlthau auf den Geistern der Jugend liegt, in sich zusammenbrechen. Wer die Philosophie, die Notwendigkeit einer Weltanschauung, verleugnet: der möge zusehen, wie er dem inneren Verderben entfliehen mag. Wie aber sollte wohl Deutschland der ersten und vornehmsten Aufgabe jemals vergessen, für die es innerhalb des modernen Völkerlebens bestimmt ist! —

Das Denken als Hülfsvorstellungs-Thätigkeit und als Anpassungsvorgang.

Beiträge zur Kennzeichnung des Positivismus.

Von

Johannes Volkelt.

Zweiter Artikel.

1. Die darwinistische Betrachtungsweise hat, wie auf fast allen Gebieten, so auch in der Erkenntnistheorie seit einiger Zeit Einfluß gewonnen. Insbesondere ist es der Begriff der Anpassung, dem man in Schriften jüngerer Erkenntnistheoretiker häufig begegnet. Es besteht hier der Glaube, durch Einführung dieses Begriffs nicht nur gewisse, das Erkennen betreffende Fragen unter einen fruchtbaren Gesichtspunkt gerückt, sondern auch die wahrhafte Erklärung für die Entwicklung und die Vorgänge des Denkens gefunden zu haben.

Früher wurde von den Bekämpfern des Apriorismus und Rationalismus die Erfahrung schlechtweg als alleinige Erzeugerin und Lehrmeisterin des Denkens hingestellt. Gegenwärtig jedoch scheint man sich vielfach mit der Berufung auf die Erfahrung überhaupt nicht begnügen zu wollen. Denn bleibe man hierbei stehen, so befinde man sich auf einem bei aller Richtigkeit doch noch viel zu unbestimmten Boden, als daß Entstehung und Richtung der Denkvorgänge hieraus des Genaueren verstanden werden könnte. Darum versah man das Erfahrungsprinzip mit einem Zusatz; und so ist es denn jetzt die „Anpassung an die Erfahrung", wovon zahlreiche Vertreter des reinen Empirismus die befriedigende Erklärung der Denkvorgänge erwarten.

Wendet man den Anpassungsbegriff auf das Denken an, so wird man vor allem die streng erkenntnistheoretische Verwertung dieses Begriffs von zwei anderen Übertragungen mehr

anthropologischer Art zu unterscheiden haben. In streng erkenntnistheoretischem Sinne wird dieser Begriff überall dort angewendet werden müssen, wo die Anpassung des Denkens an die Erfahrung dazu dienen soll, Rationalismus und Apriorismus von Grund aus zu widerlegen. Auf gegnerischer Seite steht hier die Behauptung, daß das Denken neue und eigentümliche Prinzipien zu der Erfahrung hinzubringe. Wird nun die Anpassung an die Erfahrung als das Mittel hingestellt, wodurch dieser Standpunkt in seiner Nichtigkeit erwiesen werden soll, so muß die Anpassung an die Erfahrung natürlich als einziger Leitfaden, als ausschließliche Norm für die Denkakte gelten. Hierin aber liegt wieder eingeschlossen, daß der Denkende alle seine Denkakte mit Bewußtsein nach dem Prinzip der möglichsten Anpassung an die Erfahrung leite.

Eine wesentlich andere Bedeutung dagegen hat der Anpassungsbegriff, wenn man die Entstehung und Entwicklung des Denkens auf die Anpassung des Menschen an die Erfahrung als auf die hauptsächliche oder einzige Ursache zurückführt. Dabei sind wieder zwei Auffassungen auseinanderzuhalten. In dem einen Fall handelt es sich um Entstehungs- und Entwicklungsanstöße für das Denken, die nicht einmal in das Bewußtsein fallen; geschweige denn daß der Denkende in ihnen die einzige Norm sähe. Die Anpassung bedeutet hier eine eigentümliche Wechselwirkung zwischen der Außenwelt und dem menschlichen Gesamtorganismus, zwischen den äußeren Reizen und dem Menschen nach seiner leiblichen und seelischen Seite. So meint man ja auch, daß sich die höheren Sinnesorgane durch Anpassung des Tastsinnes an die verschiedenartigen Reize der Außenwelt entwickelt haben. Und niemand will damit sagen, daß wir etwa unsere Gesichts- und Gehörswahrnehmungen mit Bewußtsein aus der Anpassung des Tastsinnes an die äußeren Reize haben hervorgehen lassen. In ähnlichem Sinne kann man auch die Meinung vertreten, daß das allgemeine Naturgesetz der Anpassung auch bei der Verfeinerung des Gehirns und Bewußtseins zur Denkfähigkeit die wahrhaft wirksame Macht gewesen sei.

Doch kann die anthropologische Anwendung des Anpassungsbegriffs auf das Denken noch in einer andern Weise geschehen (die sich übrigens mit der eben dargelegten Überzeugung ganz wohl verbinden kann). Ohne Zweifel liegt in der Not des Lebens ein mächtiger Sporn für die Entwicklung des Denkens und des Bewußtseins überhaupt. Dem Naturmenschen drängt sich die Einsicht auf, daß er bei dem gegenwärtigen Stande seines Wissens und Könnens gegenüber den verschiedensten Schwierigkeiten und Gefahren hülflos und bloß dastehe und in dem Streben nach Sicherheit, Macht und Glück scheitern müsse. Diese Einsicht treibt ihn an, Nebenmenschen und Dinge aufmerksamer zu betrachten, umsichtiger zu beurteilen, gründlicher in ihren Eigenschaften und Beziehungen zu erforschen, geschickter für seine Bedürfnisse auszubeuten. Das Bestreben aber, das allen diesen Fortschritten des Wissens und Könnens zu Grunde liegt, kann ganz wohl als Streben nach möglichster Anpassung an die Erfahrung bezeichnet werden. Der Mensch will sich den Dingen und anderen Menschen gewachsen zeigen, er will sich nach der Außenwelt, ihren Kräften und Eigenschaften richten, um sich ihrer zu seinem Vorteil bedienen zu können.

Es ist einleuchtend, daß auch hier die Anpassung des Denkens an die Erfahrung nicht in erkenntnistheoretischem Sinn genommen ist. Sie wird hier zwar als eine bedeutsame Triebfeder für das menschliche Bewußtsein betrachtet, sie wird zu den Zwecken, die das Bewußtsein sich vorsetzt, gerechnet, dagegen ist darüber nichts ausgesagt, ob und inwieweit in ihr eine Norm für die Richtigkeit der Denkakte liege. Man kann der Anpassung an die Nötigungen des Lebens eine große Bedeutung für die Entwicklung des Denkens einräumen und kann doch dabei strenger Rationalist sein, also ein eigentümliches Erkenntnisprinzip der Denknotwendigkeit neben der Erfahrung anerkennen.

Diese Betrachtung sollte das Feld für die folgende Untersuchung reinigen. Ich werde von der Anwendung des Anpassungsprinzips auf das Denken nur in streng erkenntnistheoretischem Sinne handeln. Die anthropologische Verwertung dieses Begriffs für die Entstehung und Entwicklung des Denkens werde ich gänzlich

bei Seite laſſen, da ich ſonſt von dem erkenntnistheoretiſchen Zweck dieſer Erörterungen weit abgeführt würde.

Übrigens fehlt es bei den Erkenntnistheoretikern, die das Anpaſſungsprinzip zur Grundlage des Poſitivismus machen, nicht an Vermiſchungen der ſoeben auseinandergehaltenen Bedeutungen desſelben. So mengen ſich z. B. in Shute's Logik, wiewohl er ſeine poſitiviſtiſche und ſkeptiſche Deutung von Vernunft und Wiſſenſchaft auf die Anpaſſung an die Erfahrung gründet, der erkenntnistheoretiſchen Bedeutung des Anpaſſungsprinzips überall die beiden anthropologiſchen Bedeutungen bei.*) Und ähnlich verhält es ſich bei Kaſtan. Bald findet er den Zweck der Wiſſenſchaft in der „Weltherrſchaft", ohne doch gerade den leitenden Maßſtab des Erkennens in jenem Zweck zu erblicken. Bald wieder ſetzt er die Wahrheit der Wiſſenſchaft, ſoweit ſie die ſinnlich wahrgenommenen Thatſachen überſchreitet, geradezu in den „Wert für das praktiſche Handeln". Einerſeits bringt er das „erfolgreiche Handeln" nur inſofern in Beziehung zur Wiſſenſchaft, als dieſe zu jenem „befähigt". Dann aber wieder erklärt er rundweg, daß der praktiſche Erfolg „die einzige, aber auch völlig zureichende Legitimation einer Methode iſt". Und nirgends unterſcheidet Kaſtan dieſe Behauptung als weſentlich weitergehend von jener.**)

2. Bei den Poſitiviſten und bei Philoſophen verwandter Richtung findet man die Denkthätigkeit häufig zurückgeführt auf das Aufſuchen von Ähnlichkeiten und Unterſchieden und — was damit eng zuſammenhängt — auf das Verallgemeinern. Die vier Methoden der Induktion z. B., die J. St. Mill annimmt, werden von ihm ſo beſchrieben, daß dabei das Verknüpfen der Erfahrungsthatſachen lediglich als Aufſuchen von Ähnlichkeiten und Unterſchieden erſcheint.***) Ebenſo urteilt Bain. Das einzig wahre Mittel der Erklärung ſei die Verallgemeinerung; ſeien alle Natur-

*) Shute's Discourse on truth, überſetzt von Uphues (Breslau 1883), S. 42 f. 114 u. ſ. w.

**) Julius Kaſtan, Das Weſen der chriſtlichen Religion (2. Aufl. Baſel 1888), S. 213. 217. 223.

***) J. St. Mill, Logik; überſetzt von Gomperz. Bd. II, S. 77 ff.

vorgänge einmal in ihrer Ähnlichkeit erkannt, dann habe die Erklärung ein Ende.*) Und derselben Meinung ist Spencer.**) Auch bei deutschen Positivisten begegnet man dieser Auffassung. Sie bildet einen Grundgedanken des Schriftchens von Avenarius „Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes";***) und Hans Voltz, ein Schüler von Laas, findet, daß sein Lehrer immer noch nicht den folgerichtigen Positivismus vertrete; denn ein „Erklären", ein „Erkennen" gebe es für diesen Standpunkt nicht. Er hält es für sonnenklar, daß Wissenschaft in nichts anderem bestehe als im Subsumiren von bisher unbekannten Thatsachen unter bekannte.†) Hier bleibe nun unerörtert, ob sich auch nur die Thätigkeit des Unterscheidens und Verallgemeinerns auf positivistischer Grundlage verstehen, d. h. aus den Empfindungen ableiten lasse. Mich interessirt hier nur die Frage, ob die thatsächlichen und auch von den Positivisten zugestandenen Leistungen des Denkens in der That ausschließlich durch Unterscheiden und Verallgemeinern zu stande kommen können.

Ich will vorderhand annehmen, daß alle wissenschaftlichen Verknüpfungen sich wirklich in der Form von Ähnlichkeiten und Unterschieden darstellen lassen. Nun kommt es aber doch der Wissenschaft nicht darauf an, beliebige Ähnlichkeiten und Unterschiede ausfindig zu machen, sondern sie trifft unter den zahlreichen möglichen Verallgemeinerungen von Fall zu Fall eine zweckentsprechende Auswahl. Hierzu aber bedarf es eines leitenden Prinzips, das in dem Unterscheiden und Verallgemeinern als solchem noch nicht liegt. Wenn ich den Fall annehme, daß ich an einem Punkte der Wissenschaft plötzlich nur auf die Leitung des Unterscheidens und Verallgemeinerns angewiesen wäre, so würde ich ratlos dastehen. Ich würde dann keinen Maßstab dafür besitzen, ob die von mir in's Auge gefaßten Ähnlichkeiten und Unterschiede

*) Alexander Bain, Geist und Körper. 2. Aufl. S. 147 f.

**) Herbert Spencer, Grundlagen der Philosophie; übersetzt von Vetter. S. 69 ff. 138 ff.

***) Richard Avenarius, Philosophie als Denken der Welt u. s. w. S. 10. 14.

†) Hans Voltz, Ethik als Wissenschaft (Straßburg 1886), S. 7. 11 f.

förderlich und wichtig oder nebensächlich und fernliegend seien. Die sonderbarsten und ablenkendsten Verallgemeinerungen würden sich mir dann ebenso sehr empfehlen wie die zweckmäßigsten. Der Blick dafür wäre mir eben vollständig genommen.

Man darf nicht etwa die Einrede thun, daß doch durch den jedesmaligen Gegenstand der Untersuchung, durch die jedesmalige Fragestellung dem Unterscheiden und Verallgemeinern seine zweckmäßige Richtung unzweideutig angewiesen sei. Dies ist allerdings richtig; allein eben das Anweisen der zweckmäßigen Richtung würde sich mit den bloßen Hilfsmitteln des Unterscheidens und Verallgemeinerns niemals herstellen lassen. Diese Thätigkeiten enthalten in sich keine Spur von Aufklärung darüber, ob die Fragestellungen ergiebig, nebensächlich, gänzlich gleichgültig oder gar irreführend seien. Es bleibt also dabei: wäre die Wissenschaft nur auf das Unterscheiden und Verallgemeinern gebaut, so würde nur ein planloses Umherschweifen zu stande kommen können. Wissenschaftliche Methode wäre dann unmöglich.

Ferner aber beruht sogar jenes Zugeständnis, von dem ich ausgegangen bin, auf einer falschen Voraussetzung. Es ist unrichtig, daß die Verknüpfungen, welche die Wissenschaft vornimmt, sich durchgängig oder auch nur der Hauptsache nach als Verallgemeinerungen auffassen lassen. Alle Wissenschaften ergänzen die Erfahrungsthatsachen durch eine ungeheure Menge unerfahrbarer Vorgänge und Beziehungen. Wollten die Wissenschaften sich aller transsubjektiven Bausteine enthalten, so würden sie überhaupt nicht von Gesetz und Ordnung reden können. Es leuchtet nun ein, daß das ganze Jenseits meines Bewußtseins — also der weitaus größte Teil des Inhalts aller Wissenschaften — durch das bloße Unterscheiden und Verallgemeinern niemals erreicht würde. In diesen Thätigkeiten liegt nicht die geringste Berechtigung, die Ähnlichkeiten und Unterschiede des Erfahrungskreises zu verlassen und neue unerfahrbare Inhalte hinzuzufügen. Das Unterscheiden und Verallgemeinern mag sich im Erfahrungsinhalt nach Belieben herumtummeln; dagegen liegt die Vermehrung des

Inhalts über die Erfahrung hinaus gänzlich außerhalb seiner Leistungsfähigkeit.*)

Es kann nun nicht fehlen, daß dem Positivismus das Unzureichende der Zurückführung der wissenschaftlichen Thätigkeit auf Unterscheiden und Verallgemeinern vielfach zu mehr oder weniger deutlichem Bewußtsein komme. Selbst wenn der Positivist die Ergänzungen durch Unerfahrbares im Sinne bloßer Hilfsvorstellungen nimmt, so ist es dann eben der subjektive Inhalt der Hilfsvorstellungen, den kein Unterscheiden und Verallgemeinern herausbringen kann. Daher sieht sich der Positivismus nach einem Leitfaden um, der dem Unterscheiden und Verallgemeinern Richtung und Ziel zu geben imstande wäre. Natürlich muß dieses leitende Prinzip eine Beschaffenheit an sich haben, die wenigstens den Schein zu rechtfertigen vermag, daß es auf dem Boden der reinen Erfahrung erwachsen könne. Als ein solches Prinzip bietet sich nun die Anpassung an die Erfahrung dar. Das Unterscheiden und Verallgemeinern soll nicht auf gut Glück, sondern so gehandhabt werden, daß dabei immer die vollständige Anpassung an die Erfahrung in's Auge gefaßt wird.

So stellt sich das Erkenntnisprinzip des Positivismus, die reine Erfahrung, in mehreren Graden der Bestimmtheit dar. In der unbestimmtesten Form spricht man es aus, wenn man es als Beschreiben der reinen Erfahrung bezeichnet. Tritt es als Unterscheiden und Verallgemeinern der Erfahrungsthatsachen auf, so ist in ihm schon eine genauere Richtung des Vorgehens enthalten. Zu völlig genügender Bestimmtheit aber scheint es gelangt zu sein, wenn man dem Unterscheiden und Verallgemeinern die Anpassung an die Erfahrung als weitere Richtschnur hinzufügt.

3. Die darwinistischen Schlagworte haben in den Geisteswissenschaften schon manchen Unfug angerichtet. Solche Begriffe, wie Kampf um's Dasein oder Anpassung, zeichnen sich ohne Zweifel dadurch aus, daß sie weite Gebiete in aufhellende Beziehung setzen;

*) Diesen Mangel des Verallgemeinerungs-Prinzips habe ich S. 161 ff. in „Erfahrung und Denken" etwas ausführlicher dargelegt.

und als besonders stark zeigt sich diese aufhellende Kraft dort, wo ein Gebiet, auf das jene Begriffe bisher nicht zu passen schienen, unvermutet durch einen geschickten Griff dennoch unter dieselben gebracht wird. Dabei aber geschieht es leicht, daß man es im Vertrauen auf die erleuchtende Kraft jener Begriffe mit ihrer genauen Bestimmung nicht streng genug nimmt. Man begnügt sich bei dem unbestimmten Lichte, das von ihnen ausgeht. Die Schranken und Schwierigkeiten, die sich ihrem Erklärungsvermögen entgegenstellen, werden übersehen. Der Lichtquell, den diese Begriffe in sich tragen, ist zur Nebelhülle geworden.*)

Auch die erkenntnistheoretische Anwendung des Anpassungsbegriffes hat viel Schwankendes und Unklares an sich. Die Vermischung mit anthropologischen Gesichtspunkten habe ich schon erwähnt. Aber auch wenn man das Anpassungsprinzip in dem reinen Sinn eines erkenntnistheoretischen Kriteriums nimmt, so schwankt dasselbe doch in verschiedenen Formen hin und her. Allerdings dürfte keinem einzigen Erkenntnistheoretiker, der die Anpassung an die Erfahrung zum grundlegenden Begriff machte, das Gefühl vollständig gefehlt haben, daß dieser Begriff zunächst von großer Weite und Unbestimmtheit sei; und so kommen denn auch in ihren Schriften verschiedene Formulirungen vor, die den Sinn jenes Grundsatzes genauer und enger feststellen sollen. Doch läßt sich von den wenigsten unter den zahlreichen Vertretern dieses Standpunktes behaupten, daß von ihnen unentwegt dieselbe Bedeutung dieses Begriffs festgehalten werde. Es wird sich zeigen, daß von demselben Schriftsteller wesentlich verschiedene Kriterien des Erkennens — und zwar ohne das Bewußtsein dieser Verschiedenheit — als Anpassung an die Erfahrung behandelt werden.

Zunächst sollte jeder Erkenntnistheoretiker, der in der Anpassung an die Erfahrung das Geheimnis der wissenschaftlichen Thätigkeit gelöst sieht, sich klar machen, daß auch der Rationalist

*) Wie sehr z. B. die begeisterte, aber unkritische Anwendung des Anpassungsbegriffs auf die Entstehung der Religion einer gründlichen Untersuchung dieses Gegenstandes abträglich ist, kann man an dem Schriftchen Bender's „Der Kampf um die Seligkeit" (Bonn 1888) sehen.

die Anpassung des Erkennens an die Erfahrung als eine durchgängig zu befolgende Richtschnur hinstellen darf. Allerdings wer an die schöpferische Macht des Denkens glaubt, rein aus sich heraus Erkenntnisse zu erzeugen, der darf dem Erkennen nicht die Zumutung stellen, sich der Erfahrung anzupassen. Wo dagegen die Denknotwendigkeit als ein Prinzip betrachtet wird, das sich ausschließlich nach Maßgabe der jedesmal vorliegenden Erfahrungsgrundlage bethätigen soll, dort besteht alles Denken ohne Ausnahme in beständiger Anpassung an die Erfahrung. Die denkende Bearbeitung der Erfahrungsthatsachen muß auf Schritt und Tritt diesen gerecht zu werden, allen ihren Eigentümlichkeiten zu genügen bestrebt sein. Dabei werden naturgemäß die unzweckmäßigen Versuche des Denkens mehr und mehr ausgeschieden; je mehr ein Gedankengang zu der Erfahrung paßt, um so siegreicher wird er gegenüber den schweifenden, nur ungefähr zu der Erfahrung stimmenden Gedankengängen sein. So kann also auch der Rationalist, der das Denken auf das zu der Erfahrung dazutretende, qualitativ verschiedenene Prinzip der logischen Notwendigkeit gründet, die gesamte Thätigkeit des Erkennens als möglichst vollständige Anpassung des Denkens an die Erfahrung bezeichnen.

Die positivistischen Erkenntnistheoretiker freilich berühren diese allgemeine Bedeutung ihres Anpassungsprinzips kaum irgendwo; wie ihnen überhaupt alles über den positivistischen Gedankenkreis Hinausliegende nur wenig in den Sinn zu kommen pflegt. Ihnen gilt es als selbstverständlich, daß, wenn das Erkennen Anpassung an die Erfahrung ist, hiermit auch das Denken aller ursprünglich eigentümlichen Funktionen entkleidet und zur bloßen Folgeerscheinung der Erfahrung gemacht sei. Besonders Shute und Mach sprechen immer so, als ob schon dadurch allein, daß die Wissenschaft als Anpassung des Vorstellens aufgefaßt wird, allem Rationalismus und Apriorismus der Garaus gemacht wäre. Sie übersehen, daß der allgemeine Anpassungsbegriff bei ihnen eine besondere Form oder vielmehr mehrere besondere Formen annimmt, und daß er erst hierdurch dem Positivismus zur Unterstützung dienen kann. Es muß sich daher auch die Kritik des positivistischen Anpassungsprinzips

lediglich an diese besonderen Formen halten, die dasselbe bei den Positivisten annimmt.

4. Wenn das Anpassungsprinzip der Erkenntnistheorie des Positivismus einen Dienst erweisen soll, so muß es einen Leitfaden an die Hand geben, durch den das Beschreiben der Erfahrung oder — in genauerer Form ausgedrückt — das Unterscheiden und Verallgemeinern derselben Regel und Ordnung erhält. Lege ich diesen Maßstab an, so erscheinen nur zwei Grundformen des Anpassungsprinzips für die Kritik berücksichtigenswert.

Das eine Mal wird die Anpassung an die Erfahrung darein gesetzt, daß das wissenschaftliche Erkennen von Fall zu Fall diejenige Gedankenverknüpfung zu wählen habe, die es als die bequemste, als die den wenigsten Kraftaufwand erfordernde, als die lustvollste erfährt. Die wissenschaftliche Wahrheit sei immer nach der Richtung hin zu suchen, wo sich das Erkennen am leichtesten und angenehmsten vollzieht. Hier ist also das Kriterium der wissenschaftlichen Wahrheit das Maximum an Bequemlichkeit, an Krafterſparnis, an Lust.

Das andere Mal wird die Anpassung an die Erfahrung als Anpassung an die praktischen Erfolge unserer Erkenntnisversuche aufgefaßt. Wissenschaftlich richtig sind diejenigen Sätze, die sich durch den praktischen Erfolg bewähren, vermöge deren wir also am besten in den Stand gesetzt werden, den Naturvorgängen beizukommen, sie uns dienstbar zu machen und überhaupt die Selbsterhaltung und die Erhaltung des menschlichen Geschlechtes zu fördern. Es wird hier nicht etwa nur, wie Bacon, Hobbes und andere gethan haben, der *Wert* des Wissens in den Nutzen für die Naturbeherrschung und das menschliche Leben gesetzt, sondern es wird das Kriterium der wissenschaftlichen *Richtigkeit* in der praktischen Zweckmäßigkeit gefunden.

Man sollte glauben, daß beide Erkenntniskriterien deutlich genug von einander abstächen, um vor Vermischung geschützt zu sein. Bei dem ersten Kriterium handelt es sich um Gefühle, die sich unmittelbar an die *Gedankenarbeit* knüpfen. Die Vorstellungsverbindungen, die sich der wissenschaftlichen Untersuchung an irgend einem Punkte nahelegen, werden nach dem Eindruck der

Mühe, den sie für das unmittelbare Gefühl hervorbringen, unter einander verglichen und abgeschätzt. Dagegen muß, wenn wir durch das zweite Kriterium Gedankenverknüpfungen auf ihre Richtigkeit hin prüfen sollen, uns der Erfolg dieser Verknüpfungen *für das Handeln*, ihr *praktischer* Nutzen irgendwie bekannt werden; und die Gewißheit in betreff dieses Nutzens ist es, was über Richtigkeit und Unrichtigkeit entscheidet. Das erste Kriterium knüpft sich sonach *unmitelbar* an die Vorstellungen, die auf ihre Richtigkeit geprüft werden sollen; das zweite dagegen gesellt sich erst *in vermittelter Weise* hinzu — nämlich durch Herbeiziehung eines Faktors, der außerhalb der auf ihre Richtigkeit zu prüfenden Vorstellungsketten liegt.

Trotzdem werden beide Kriterien nicht selten so behandelt, als ob sie einerlei wären. Und die Verwirrung erhöht sich noch dadurch, daß zuweilen noch manche andere mehr oder weniger richtige Maximen der Behandlung der Erfahrung (z. B. die vollständige Beschreibung der Erfahrung) mit jenen beiden Grundbedeutungen des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips als gleichbedeutend hingestellt werden.

5. Es war das Schriftchen von Avenarius „Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes", worin zum ersten Mal der Maßstab des geringsten Kraftaufwandes als der durchgängige Leitfaden für die Entwicklung des Denkens behandelt wurde.*) Die zweite Grundform des Anpassungsprinzips mischt sich hier nirgends störend ein. Dagegen vermißt man bei Mach diese Reinlichkeit in der Anwendung des Anpassungsprinzips, und es dürfte lehrreich sein, in dieser Hinsicht den erkenntnistheoretischen Verwechselungen bei Mach etwas genauer nachzugehen.

Vorwiegend nimmt er die Anpassung in dem Sinn einer Gedankenverknüpfung nach dem Maßstab der größten Bequemlichkeit. Die Wissenschaft stellt uns eine „Minimumaufgabe", d. i. die Aufgabe, die Thatsachen „mit dem geringsten Gedankenaufwand" oder — wie er sich auch ausdrückt — so zu beschreiben, daß dabei

*) Avenarius, Philosophie u. s. w. S. III f.; 1—21.

das „intellektuelle Unbehagen“ möglichſt beſeitigt wird. Und zwar iſt der Gedankenaufwand um ſo geringer, je mehr Erfahrungen und Unterſuchungen uns durch irgend eine Gedankenverknüpfung „erſpart“ werden. Wiſſenſchaftlich denken heißt daher „ökonomiſch“ denken. Der Phyſiker z. B. iſt berechtigt, den Gedanken einer Körperwelt zu benützen, weil ihm hierdurch die Orientirung „erleichtert“ wird. Für den Pſychologen wieder iſt das Ich nichts als eine „denkökonomiſche Einheit“. Und ſeine Allempfindungslehre hält Mach nur darum für richtig, weil ſie „mit dem geringſten Aufwand“ allen Erfahrungsgebieten gerecht wird. Und auch die Richtigkeit der beſonderen Lehrſätze faßt er in dieſem Sinne auf. Der Begriff des Trägheitsmomentes rechtfertigt ſich nur dadurch, weil wir mit ſeiner Hilfe „die Einzelbetrachtung der Maſſenteile erſparen oder ein für allemal abmachen“. Die Kraftfunktion erſpart uns die Unterſuchung der einzelnen Kraftkomponenten, und das Geſetz der Lichtbrechung hat nur die Bedeutung, daß wir an ihm die „zuſammenfaſſende konzentrirte Nachbildungsanweiſung“ für die verſchiedenen vorkommenden Fälle der Lichtbrechung beſitzen und uns dieſe daher nicht einzeln zu merken brauchen.*)

Daneben aber findet ſich bei Mach ohne irgend welche Unterſcheidung oder Erklärung auch die zweite Grundform des Anpaſſungsprinzips benützt. Neben der „Beſeitigung des intellektuellen Unbehagens“ ſollen es auch „praktiſche Zwecke“ ſein, wodurch die Gedankenanpaſſung geleitet wird. Wenn z. B. der Naturmenſch die mit einer relativen Beharrlichkeit auftretenden Empfindungsgruppen als Dinge zuſammenfaßt, ſo wird ſein Vorſtellen hierbei von dem Maßſtab geleitet, daß jene Empfindungsgruppen für ihn „wichtiger“ ſind als andere, und daß jene Zuſammenpaſſung ſeinem „praktiſchen Intereſſe“ in beſonderem Maße dient. Und ebenſo hat der Begriff des Ich ſeine Rechtfertigung in der „praktiſchen Bedeutung“, die er für „den im Dienſte des ſchmerzmeidenden und luſtſuchenden Willens ſtehenden Intellekt beſitzt.**)

*) Mach, Die Mechanik in ihrer Entwicklung, S. 173 f. 452 ff. — Beiträge zur Analyſe der Empfindungen, S. 18. 22 f. 143. 148.

**) Mach, Mechanik, S. 464. — Beiträge, S. 17. 143. 148.

Welches von beiden Kriterien gilt denn also für unsere Gedankenverknüpfungen? Das Kriterium des geringsten Kraftaufwandes oder das des praktischen Erfolges? Und wenn beide gelten: wonach wird bei jedem Schritt, den die Wissenschaft thut, die Entscheidung darüber getroffen, nach welchem von beiden Kriterien sie sich zu richten habe? Hierüber sucht man bei Mach vergeblich nach Aufklärung. Auch verhält sich bei ihm die Sache nicht etwa so, daß der Leitfaden des kleinsten Vorstellungsaufwandes in der Wissenschaft, der Leitfaden des praktischen Interesses dagegen nur in den Urteilen des gewöhnlichen Lebens geltend wäre. Ausdrücklich sagt Mach, daß die wissenschaftliche Gedankenanpassung entweder zur Beseitigung des intellektuellen Unbehagens oder zu praktischen Zwecken stattfinde.*)

Indessen mengt sich bei Mach noch eine andere Bedeutung des Anpassungsbegriffs verwirrend ein. Besonders gegen das Ende seiner „Beiträge" tritt der Gedanke stark hervor, daß die Wissenschaft in der vollständigen Nachbildung der sinnlichen Thatsachen bestehe Wissenschaft ist „Bereicherung, Erweiterung, Ergänzung" der sinnlichen Thatsachen bis zur möglichsten Vollständigkeit (wie er an dem Beispiel vom Erdbeben zeigt). Hier bedeutet also das Anpassungsprinzip die vollständige Beschreibung der Erfahrungen. Nun aber ist doch einleuchtend, daß hiermit das Kriterium der Bequemlichkeit unverträglich ist. Sollen die Thatsachen „vollständig" nachgebildet werden, so wäre es z. B. unerlaubt, der Bequemlichkeit halber an die Stelle der „verschiedenen vorkommenden Fälle der Lichtbrechung" das Brechungsgesetz zu setzen. Denn das Brechungsgesetz ist eben doch keine vollständige Beschreibung der sinnlichen Thatsachen. Jede einzelne Brechung bildet eine „Bereicherung, Erweiterung, Ergänzung" der sinnlichen Thatsachen; auf diese einzelnen Lichtbrechungen also müßte sich vielmehr die Wissenschaft richten. Zudem erfindet Mach noch einen „Vervollständigungstrieb", der uns wie eine „fremde Macht"

*) Mach, Beiträge, S. 143. 148.

beherrsche und uns zu immer weiterer Bereicherung der sinnlichen Thatsachen nötige.*)

Endlich taucht gar noch ein viertes Kriterium auf: der Maßstab der Beständigkeit der Gedanken. Stärkere oder beständigere Gedanken sollen schwächere oder weniger beständige Gedanken stützen, stärken oder ersetzen. „Dieses Bedürfnis nach Stützung schwächerer Gedanken durch stärkere wird auch Kausalitätsbedürfnis genannt und ist die Haupttriebfeder aller naturwissenschaftlichen Erklärungen.“**) Man könnte dieses Prinzip als eine besondere Art des Kriteriums der größten intellektuellen Lust (also der ersten Grundform des Anpassungsprinzips) auffassen. Doch Mach beschäftigt sich mit solcher Zurückführung und überhaupt mit der Angabe des Verhältnisses aller dieser Kriterien unter einander nicht im mindesten.

6. Ein anderes Beispiel für die Vermischung der beiden Grundformen des Anpassungsprinzips bietet Shute. Nur überwiegt bei ihm, im Gegensatz zu Mach, die zweite Grundform desselben. Immer wieder kommt er darauf zurück, daß die Hauptaufgabe des Menschen darin bestehe, sich den Umständen anzupassen und sein Leben so sicher und schmerzlos als möglich zu gestalten. Eben diese Anpassung des Selbsterhaltungstriebes an das Leben wird nun von Shute auch als einziger Leitfaden alles wissenschaftlichen Untersuchens behandelt. So verdankt z. B. der Begriff von Ursache und Wirkung lediglich diesem Anpassungsstreben des Menschen seine Entstehung. In wirksamer Weise nämlich kann sich der Mensch seinen Verhältnissen nur dann anpassen, „wenn er

*) Mach, Beiträge, S. 144 ff. 158. — Mach fühlt, daß es in's Lächerliche führe, der Wissenschaft die vollständige Nachbildung der Thatsachen zuzumuten. Und so hebt er denn hervor, daß sich die Gedanken nur dem, was an den Thatsachen beständig ist, anpassen können (S. 154). Allerdings gewährt es keinen ökonomischen Vorteil, die verschiedenen individuellen Nebensächlichkeiten in der Vorstellung abzubilden. Aber unausführbar ist ein solches Nachbilden offenbar nicht; und wenn man das Ziel der Wissenschaft in die vollständige Nachbildung der sinnlichen Thatsachen setzt, so muß man eben auf den „ökonomischen“ Gesichtspunkt verzichten.

**) Mach, Beiträge, S. 159.

sich auf die Erscheinungen vorbereitet, ehe sie kommen", und zu diesem Zwecke wieder muß er fähig sein, die gewöhnlichen Erscheinungen derart „paarweise zu ordnen", daß „die Wahrnehmung der ersteren die Erwartung der letzteren erzeugt". Fragt man: warum eine Erscheinung (A) als Ursache einer andern Erscheinung (B) angesehen wird, so lautet die Antwort: weil A sich als Zeichen für die Erwartung von B bewährt und diese Erwartung uns einen Vorteil im Kampf ums Dasein leistet. So hat die ursachliche Verknüpfung der Erscheinungen lediglich die Bedeutung eines Mittels im Kampf ums Dasein. Sehr deutlich spricht Uphues, der sich zur Philosophie Shute's bekennt, den letzten Zielpunkt von dessen Kausalitätslehre aus. Er sagt: „Die ursachlichen Verbindungen haben genau so viel und so lange Gültigkeit und Wahrheit, als das mit ihnen hantirende Anpassungsstreben des Menschen von Erfolg gekrönt ist." Ebenso ist auch die Annahme der Gleichförmigkeit des Naturlaufs „kein für die Natur der Dinge geltendes Axiom", sondern „ein Axiom für das Leben". Wir haben das Bedürfnis nach Selbsterhaltung und nach Erhaltung der menschlichen Gattung; ein Umsturz der gegenwärtigen Naturordnung würde das Verschwinden des Menschen von der Erde zur Folge haben; folglich setzen wir, in Anpassung an jenes Bedürfnis, die Gleichförmigkeit des Naturlaufs voraus. Und das Gleiche gilt von der induktiven Methode. Diese Methode hat die Bestimmung, „die Dinge in Gruppen zu vereinigen". Doch richtet sich diese Gruppenbildung so wenig nach logischen Maßstäben, daß Shute die Induktion sogar als ein ziemlich unlogisches Verfahren verdächtigt. Vielmehr ist auch hierfür der Vorteil für „die Schnelligkeit und Sicherheit des Handelns" bestimmend. Kurz, die Vernunft ist ein Werkzeug, das die Thatsachen der Erfahrung zusammenfaßt und ordnet, „wie es für die Interessen der Menschen am besten paßt." *)

*) Shute, Grundlehren der Logik, S. 42 f. 49. 82 ff. 180 ff. 268. — Oft allerdings scheint es, als wollte Shute den Nutzen für die Selbsterhaltung teils nur als eine Folgeerscheinung der Verstandesleistungen, teils als die wichtigste seelische Triebfeder für die Verstandesentwicklung bezeichnen,

Daneben indessen kommt bei Shute auch die zweite Grundform des Anpassungsprinzips vor, ohne daß ihm dies freilich zu Bewußtsein gekommen wäre. Schon in dem ersten Artikel (96. Band S. 60 f.) war davon die Rede, daß für Shute die volle Gewißheit in dem sehr schnellen, die annähernde Gewißheit in dem weniger schnellen Übergang des Geistes von einer Vorstellung zur anderen besteht, und daß ihm der Zweifel mit dem langsamen und schwerfälligen Übergang des Geistes von einer Vorstellung zur andern gleichbedeutend ist.*) Hiernach hängt Billigung oder Verwerfung eines Gedankens davon ab, ob die Vorstellungen, aus denen er besteht, sich rasch, weniger rasch oder langsam in meinem Bewußtsein zusammenfinden. Es liegt auf der Hand, daß es sich hier um eine besondere Form des Prinzips vom kleinsten Kraftaufwande handelt. Bei langem Erwägen und Zweifeln gebe ich mehr geistige Kräfte aus als bei blitzartigem Erfassen eines Gedankens.

Shute vermischt auf diese Weise zwei Prinzipien, die häufig von einem völlig entgegengesetzten Erfolg für das Denken sind. Eine schwer und langsam zu Stande kommende Erwägung ist oft weit vorteilhafter für die Erhaltung unseres Lebens und die Förderung unseres Wohles als der „äußerst schnelle" Übergang von einer Vorstellung zur anderen. Es zeugt von wenig Erfahrung, wenn Shute die allgemeine Behauptung aufstellt, daß derjenige, der „schnell mit seinen Gedanken von dem Zeichen zur kommenden Erscheinung übergeht", für den Bestand seines Lebens und die Förderung seines Wohlergehens besser sorgt, als derjenige, der

---

so daß also die Frage nach dem Maßstabe dessen, was für den Verstand Gültigkeit besitzen solle, ganz unberührt zu bleiben scheinen könnte (vergl. oben S. 28). Doch ist dieser Schein nur eine Folge der Unklarheit Shutes. Seine wahre Meinung geht, wie sich aus verschiedenen Stellen und der Gesamthaltung seines Buches ergiebt, ohne Zweifel dahin, daß auch der Maßstab für die Gültigkeit der Verstandesleistungen in den Nutzen für die Anpassung des Menschen an das Leben zu setzen sei. Findet sich doch auch nirgends bei ihm außer der Anpassung ein anderes Kriterium erwähnt, von dem man meinen oder auch nur vermuten könnte, daß sich nach Shutes Ansicht die Gruppirung und Verknüpfung der Thatsachen hiernach zu richten hätte.

*) Shute, a. a. O. S. 112 ff. 126 f.

jenen Übergang langsam und zögernd findet.*) Wer oberflächlich und unbesonnen urteilt, hat in der Schnelligkeit des Vorstellungsüberganges einen großen Vorsprung vor dem, der gründlich erwägt und sein Urteil in maßvollem Zögern zurückhält; und doch wird niemand zweifelhaft darüber sein, welcher von beiden für sein und der Seinigen Leben und Wohlergehen besser sorge. Es ist sonach ein gänzlich verfehltes Beginnen, das Kriterium des schnellen Vorstellungsüberganges als Folge jenes Kriteriums der praktischen Anpassung hinzustellen.

Auch sonst übrigens stößt man bei ihm auf deutliche Spuren des Prinzips vom kleinsten Kraftaufwand. So läßt er z. B. die induktive Methode im Grunde lediglich in der „Bequemlichkeit" ihre Begründung finden. In ihrer einfachsten Form entspringt die Induktion daraus, daß es zu unbequem wäre, sämtliche Erscheinungen A, B, C, D . . ., auf welche Z folgt, aufzuzählen und in der Erinnerung zu behalten. Darum nennt man statt jener Menge nur das ihnen gemeinsame Element α. Aber auch in ihrer verwickelten Gestalt entspringt die Induktion aus dem Bedürfnis nach Bequemlichkeit. Die durch sie aufgefundenen Ursachen sind „nur künstliche, zur bequemeren Klassifikation erfundene Glieder".**) — Man sieht, wie es bei Shute mit der erkenntnistheoretischen Klarheit und Gründlichkeit bestellt ist. Er möchte selbst die tiefsten Fragen der Erkenntnislehre mit den geringsten und simpelsten Mitteln lösen. Allein sogar in betreff dieser seiner eigenen Mittel ist er in Unklarheit stecken geblieben.

7. Will man das erkenntnistheoretische Anschauungsprinzip prüfen, so wird man zwei Fragen zu beantworten haben. An erster Stelle steht die Frage, ob der anerkannte Inhalt der Wissenschaften auf Grundlage dieses Erkenntnisprinzips zu Stande gekommen sein könne. Sollte es sich herausstellen, daß, wenn man es mit diesem Erkenntnisprinzip streng nimmt, also ihm nichts beimischt, was nicht in ihm liegt, sich die Sätze der Wissenschaft

*) Shute, a. a. O. S. 114.
**) Shute, a. a. O. S. 168 f. 173.

auch nicht im allerentferntesten daraus hätten gewinnen lassen, und daß auch die wissenschaftlichen Methoden nimmermehr nach dem Maßstab dieses Prinzips hätten hergestellt werden können, daß vielmehr auf dieser Grundlage ein wahres Zerrbild der Wissenschaft hätte entstehen müssen, so würde damit die gänzliche Unbrauchbarkeit dieses vermeintlichen Erkenntnisprinzips erwiesen sein.

Zu dieser *erkenntnistheoretischen* Prüfung kann sich nun noch eine *psychologische* gesellen. Es läßt sich nämlich fragen, ob die Vorgänge, welche in uns bei der wissenschaftlichen Arbeit stattfinden müßten, wenn wir uns nach jenem Erkenntnisprinzip richteten, sich in Übereinstimmung befinden mit den Bewußtseinsvorgängen, aus denen thatsächlich und erfahrungsgemäß das wissenschaftliche Erwägen und Beweisen besteht. Sollte die Betrachtung ergeben, daß während des wissenschaftlichen Erkennens nichts vor sich geht, was auch nur entfernt denjenigen Stellungen und Bewegungen des Denkens ähnlich sähe, die stattfinden müßten, falls dieses sich wirklich nach jenem Erkenntnismaßstabe richtete, so würde diese Antwort eine willkommene Verstärkung jener früheren Ablehnung bilden.

8. Was zuerst die ökonomische Form des Anpassungsprinzips betrifft, so scheint dieselbe zunächst etwas Annehmbares zu haben. Mag man auch Avenarius darin nicht Recht geben, daß *alles* Denken ein Unterordnen der neuen Vorstellung unter die bekannten Vorstellungen ist, so viel wenigstens scheint festzustehen, daß das Denken, *insoweit es dies ist*, sich nach dem Prinzip vom kleinsten Kraftmaß richtet. Man setze doch einmal den Fall, daß wir in unserm Denken stets mit der Masse ungeordneter Einzelvorstellungen wirtschaften müßten: welche Mühsal wäre es, für jeden Schritt in der Lösung einer Aufgabe aus diesem undurchsichtigen Wust das Passende herauszufinden! Jenes rastlose Unterordnen unter allgemeine Begriffe dagegen vereinfacht den Vorstellungsstoff, faßt das Gleiche und Ähnliche zusammen und macht ihn für diese Weise übersichtlicher und handlicher. Das Denken scheint also in der That, soweit es im Über- und Unterordnen besteht, ausschließlich jenem ökonomischem Prinzip zu gehorchen.

Bei genauerer Betrachtung indessen stellt sich doch die Sache wesentlich anders dar. Bleiben wir der Einfachheit halber bei der einteilenden, verallgemeinernden Thätigkeit des Denkens stehen. Wäre diese Thätigkeit bei jedem Schritt, den sie macht, ausschließlich auf den Maßstab des kleinsten Kraftmaßes angewiesen, so würde sie ganz andere Einteilungen schaffen, als jetzt in Leben und Wissenschaft üblich sind. Die Ordnung, in welche die Erfahrungsthatsachen von Leben und Wissenschaft gebracht worden sind, ist zum großen Teil auf verhältnismäßig verborgene und schwer zu erkennende Merkmale gegründet. Wäre das Erkenntnisprinzip der größten Bequemlichkeit maßgebend, so hätte der menschliche Geist alle solche Einteilungen entweder überhaupt nicht aufstellen können, oder er hätte sie doch, wenn sie einmal aufgestellt worden wären, abweisen und an ihre Stelle Einteilungen treten lassen müssen, die sich auf handgreiflichere Merkmale gründen und sich also mit geringerem Kraftaufwand vollziehen lassen. Nach dem ökonomischen Erkenntnisprinzip müßten die Fledermäuse zu den Vögeln, die Wale zu den Fischen gezählt werden; und niemals hätte nach diesem Prinzip jemand auf den Einfall kommen können, die so verschieden aussehenden Erscheinungen der Elektrizität oder etwa den Fall der Körper und die Bewegung der Planeten auf dieselben Naturkräfte zu beziehen. Wer jenem Prinzip zu folgen gedächte, der müßte die Wissenschaft für sinnlos erklären, die nach so tief verborgenen und nur durch höchste Geistesanstrengung aufzudeckenden Merkmalen die Thatsachen der Natur ordnet. Bei allen Einteilungen müßte er dem Losungswort folgen: je oberflächlicher, um so besser!

Ist aber dieser Einwand nicht allzu grob, als daß er richtig sein könnte? In der That müßte es fast unbegreiflich erscheinen, wie man übersehen konnte, daß die thatsächlich bestehenden Einteilungen dem Prinzip vom kleinsten Kraftmaß so wenig entsprechen, wenn nicht die Vertreter dieses Prinzips stillschweigend gewisse unerlaubte Voraussetzungen machten, die ihnen den soeben aufgedeckten Sachverhalt verhüllen. So sehr es sich von selbst versteht, daß sich die Einteilungen nach der „Natur“ der Gegenstände, nach den bleibenden Merkmalen, nach Ursache, Entstehung u. dgl. richten,

ſo iſt doch für dieſe Gruppe von Erkenntnistheoretikern die Berückſichtigung aller dieſer Faktoren einfach verboten. Denn damit wäre eben ein anderes Erkenntnisprinzip eingeführt, ein Erkenntnisprinzip, das für die Auswahl unter den Merkmalen einen objektiv nötigenden, ſachlichen Maßſtab darböte. Dergleichen wird ja aber von jenem Standpunkte auf's äußerſte abgewieſen. Für ihn fallen alſo alle ſachlichen Wegweiſer weg. Unwillkürlich indeſſen ſtehen auch die Vertreter des ökonomiſchen Erkenntnisprinzips unter dem Einfluß dieſer ſich faſt unwiderſtehlich aufdrängenden Vorausſetzung.

Eine weitere Vorausſetzung, die unvermerkt gemacht wird, beſteht in der Annahme, daß es überhaupt Wiſſenſchaft und beſtimmte Aufgaben der Wiſſenſchaft gebe, und daß ſich das Einteilen eben nach dieſen richten müſſe. So ſcheint das Einteilen, wenn es nach dem ökonomiſchen Prinzip verfährt, genug Leitfäden für ſicheren Fortgang zu haben. In Wahrheit ſteht aber für die Vertreter dieſes Prinzips die Sache ſo, daß Wiſſenſchaft, wiſſenſchaftlicher Geiſt und wiſſenſchaftliche Aufgaben nichts von vornherein Beſtehendes ſind, ſondern erſt als aus jenem ökonomiſchen Prinzip entſpringend aufgewieſen werden ſollen. Würde z. B. auf dieſem Standpunkt geſagt: der ſcheinbare Lauf der Sonne und der Planeten ſolle „erklärt" werden, und man möge dabei im „wiſſenſchaftlichen" Geiſte verfahren, ſo würde zu erwidern ſein, daß die Forderung des „Erklärens" und des „wiſſenſchaftlichen Geiſtes" keinen Leitfaden für die Bethätigung jenes Erkenntnisprinzips bilden könne, ſondern daß umgekehrt jene Forderung erſt von dieſem Erkenntnisprinzip aus ihren Sinn abzuleiten habe. Ich möchte nun wiſſen, wie ſich, wenn man derartige Unterſchiebungen fernhält, aus dem Prinzip der Bequemlichkeit die Kopernikaniſchen und Keppler'ſchen Lehren herleiten laſſen ſollen. Was könnte der Vertreter jenes Prinzips einwenden, wenn jemand verſicherte, ihm ſei es am bequemſten, ſich vorzuſtellen, daß Gottes unerforſchlicher Wille die Menſchen mit den Wahrnehmungen der auf- und untergehenden Sonne u. ſ. w. beſchenke? Der eine könnte dann dieſen, der andere jenen Einfall als den ihm bequemſten

geltend machen. Die zuchtloſeſte Willkür wäre in das Gebiet der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis eingeführt.

Indeſſen folgt die Unbrauchbarkeit des ökonomiſchen Erkenntnisprinzips nicht nur daraus, daß auf ſeiner Grundlage das wiſſenſchaftliche Verfahren teils auf höchſt oberflächliche, teils auf wunderliche und willkürliche Bahnen geführt würde, ſondern auch aus einem weiteren Umſtande. Wer nämlich gewiſſenhaft nach jenem Prinzip vorgehen wollte, der würde auf Schritt und Tritt ratlos daſtehen. Es handle ſich z. B. darum, bei dem Funde eines Leichnams die Urſache des Todes zu ermitteln. Der Sachlage nach wären im gegebenen Fall von vornherein drei Möglichkeiten vorhanden: Unglücksfall, Selbſtmord, Mord durch fremde Hand. Auch hier muß wieder daran erinnert werden, daß gemäß jenem Prinzipe das Entſcheidende nicht in dem Minimum ſachlicher Schwierigkeiten, ſondern in dem Minimum des Kraftaufwandes bei den Vorſtellungsbewegungen liegt. Wird da nun nicht ſehr leicht der Fall eintreten können, daß gegenüber den Vorſtellungsbewegungen, die jenen drei Möglichkeiten entſprechen, das Urteil darüber unſicher bleibt, bei welcher von ihnen man das Gefühl der größten Bequemlichkeit habe. Die Unterſchiede des Kraftaufwandes bei den Vorſtellungsbewegungen ſtellen ſich für das unmittelbare Gefühl — und was ſollte ſonſt maßgebend ſein? — häufig als ſo gering dar, daß wir aus der Unſicherheit darüber, auf welcher Seite der geringſte Kraftaufwand liege, nicht herauskommen können.

Vielleicht werden hier nun die Poſitiviſten ſagen, daß man die Frage, welche Vorſtellungsverknüpfung dem ökonomiſchen Maßſtab am meiſten entſpreche, nicht durch das unmittelbare Gefühl entſcheiden dürfe, ſondern für ihre Beantwortung auch den Erfolg heranziehen müſſe. Eine Vorſtellungsverbindung, die jetzt erhebliche Mühe mache, könne dem Forſcher in Zukunft vielleicht die Gedankengänge abkürzen, unnütze oder verkehrte Gedanken erſparen oder die Naturbeherrſchung erleichtern; dieſen ſpäteren Erfolg müſſe man mit in Rechnung ziehen und auch ihn nach dem ökonomiſchen Maßſtab meſſen. Das ökonomiſche Prinzip läßt ſich ganz wohl

nach dieser Seite ergänzen. Nur muß man sich darüber klar werden, was man hiermit erkenntnistheoretisch unternimmt. Die zukünftigen Kraftersparnisse können nämlich entweder praktischen oder theoretischen Ursprunges sein. Das erste ist der Fall, wenn durch gewisse Denkakte die zukünftige Naturbeherrschung gefördert wird. Dagegen wird man von theoretischer Kraftersparnis dort reden können, wo durch gewisse Denkakte eine Erleichterung des späteren Denkens herbeigeführt wird.

Man sieht: im ersten Fall wird dem ökonomischen Prinzip die andere Form des Anpassungsprinzips, das Prinzip des praktischen Erfolges, hinzugesellt.. Diese Erweiterung des ökonomischen Prinzips wird daher weiter unten ihre endgültige Erledigung finden, wo das Kriterium des praktischen Erfolges geprüft werden wird. Der zweite Fall aber fordert zu den Einwürfen, die ich bisher gegen das ökonomische Prinzip erhob, nur noch in verstärktem Maße heraus. Ist es unthunlich, sich nach der gegenwärtigen Kraftersparnis des Denkapparates zu richten, weil sie ein durchaus oberflächlicher, willkürlicher und unsicherer Maßstab ist, so gilt dies auch — und zwar zum teil in noch viel höherem Grade — von der Rücksicht auf eine zukünftige, im Augenblick des jeweiligen Denkens in den meisten Fällen nur ganz ungenau vorauszusehende Kraftersparnis. Die Oberflächlichkeit und Willkür der Vorstellungsverknüpfungen würde dadurch nicht im mindesten verringert, dagegen würde der Übelstand der Ratlosigkeit sehr beträchtlich vermehrt. Lassen sich schon die gegenwärtigen Kraftgefühle häufig nicht so genau abschätzen, daß man mit voller Bestimmtheit sagen könnte, auf welcher Seite die geringste Anstrengung liege: um wieviel mehr wird dies von den in unserer Vorstellung vorweggenommenen Kraftgefühlen zukünftiger Denkakte gelten!

Ganz anders freilich würde sich die Sache stellen, wenn man die Rücksicht auf die zukünftige Kraftersparnis des Denkens in folgender Regel ausdrücken wollte: „Richte deine Denkakte so ein, daß du überall auf ihre zukünftige Bestätigung durch die Erfahrung Rücksicht nimmst; denn dann wirst du die größte Kraftersparnis für deinen Denkapparat erzielen.“ Wer so spräche,

der würde die Bestätigung durch die Erfahrung als Maßstab des Erkennens erklären, der Kraftersparnis hingegen nur die Rolle einer (allerdings notwendigen) Begleiterscheinung der Anwendung dieses Maßstabes zuerkennen. Das Denken hätte sich jetzt nicht nach der Kraftersparnis, sondern nach der Erfahrungsbestätigung zu richten. Damit aber wäre ein wesentlich anderes Erkenntnisprinzip eingeführt. Hiervon wird zum Schluß dieses Artikels noch die Rede sein.

9. Zu keinem günstigern Ergebnis gelangt man, wenn man an das ökonomische Erkenntnisprinzip den psychologischen Maßstab anlegt (vgl. oben S. 42). Wenn man sich in die Gedankenarbeit eines wissenschaftlichen Forschers versetzt, so wird man schwerlich finden, daß dieselbe von dem Streben nach möglichster Kraftersparnis begleitet, geschweige denn durch sie geleitet sei. Wie verschiedenartig auch die einzelnen Forscher ihre erkenntnistheoretischen und methodischen Grundsätze zum Ausdruck bringen mögen: thatsächlich richten sich doch alle nach dem Grundsatz, daß die Natur der Sache, um die es sich jeweilig handelt, für das wissenschaftliche Verfahren maßgebend sein müsse. Jede Untersuchung, auch die des Positivisten, will den Gegenständen, die jeweilig in Frage stehen, gerecht werden; sie benützt die in den Gegenständen liegenden Anhaltspunkte und Forderungen, um diesen gemäß Fragestellung, Erörterung und Beweis einzurichten. Man nehme doch irgend ein anerkannt bedeutendes wissenschaftliches Buch zur Hand und zeige mir, daß an den Wende- und Knotenpunkten der Untersuchung der Forscher die größere oder geringere Bequemlichkeit seiner Denkakte verglichen und sich darnach entschieden habe. Man gelangt geradezu zu einem komischen Bilde, wenn man sich vorstellt, daß der Denker, statt in die Sachen einzutreten, an seinen Vorstellungen herumkaue, um zu sehen, welche seinen Werkzeugen die geringste Mühe mache.

Wohl kommt es vielfach vor, daß eine Hypothese um ihrer Einfachheit willen vor anderen den Vorzug erhält; wie denn Kant es geradezu als eine Vernunftregel ausspricht, daß man die Prinzipien nicht ohne Not vervielfältigen dürfe. Aber schon Kant

fügt hinzu, dieses Prinzip der Homogeneität, wie er es nennt, sei nicht etwa „ein bloß ökonomischer Handgriff der Vernunft, um sich so viel als möglich Mühe zu ersparen"; eine so „selbstsüchtige Absicht" liege der Vernunft fern; sondern jenes Prinzip bezeichne ein „inneres Gesetz der Natur". In der That macht man von jenem Prinzip der möglichsten Einfachheit nur dort Anwendung, wo man mit Grund annehmen zu dürfen glaubt, daß die Eigenschaften und Thätigkeiten der Gegenstände selbst, um die es sich handelt, in dieser einfachsten Weise geordnet seien.

Mir ist diese Verkennung der Vorgänge beim wissenschaftlichen Arbeiten nur dadurch erklärlich, daß — wie dies ja auch sonst häufig geschieht — die vorgefaßte Theorie die Unbefangenheit der Beobachtung trübt. Ist doch die Psychologie, und zwar die exakte fast nicht weniger als die spekulative, voll von solchen unwillkürlichen Verdrehungen der Bewußtseinsthatsachen! Der Positivist ist von seiner ökonomischen Theorie so hingenommen, daß er sogar seine eigenen Erkenntnisvorgänge mißdeutet. Wenn Avenarius z. B. die Substanzvorstellung aus dem Reiche der objektiven Wirklichkeit verbannt und in eine „psychologische Hülfsfunktion" auflöst, so meint er doch wohl kaum, daß er dies nur thue, weil es ihm lästig falle, die Substanz als objektiv vorhanden zu denken, sondern er ist zu diesem Ergebnis nur gekommen, weil der Gegenstand seiner Untersuchung (nämlich unser Empfinden, Vorstellen, Sprechen, Denken u. s. w.) seinem Nachdenken vorschrieb, dieses Ergebnis als Sachverhalt auszusprechen.

10. Eine verschlechterte Form des ökonomischen Prinzips ist das Erkenntnisprinzip der Lust. In der obigen Einteilung (S. 34) habe ich es der ersten Form des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips zugezählt. Doch besteht ein nicht unerheblicher Unterschied zwischen dem Bequemlichkeits- und dem Lustkriterium. Dort ist es das Gefühl des möglichst geringen Kraftaufwandes, was die Denkbewegung regeln soll. Der Maßstab liegt dort also nicht in

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transcendentalen Dialektik (bei Kehrbach), S. 507 ff.).

der Lust überhaupt, sondern in einem bestimmten Gefühlsinhalt, der allerdings immer von Lust begleitet ist. Hier ist daher wenigstens einige Berechtigung für das Entstehen des Scheines vorhanden, daß ein regelndes Prinzip des Denkens vorliege. Setzt man dagegen den Leitfaden des Denkens in die Lust überhaupt, so sinkt alles Erkennen noch mehr in's Bodenlose.

Es wäre ermüdend, diesen erkenntnistheoretischen Hedonismus ausführlich zu widerlegen. Denn alles, was gegen das ökonomische Prinzip gesagt wurde, läßt sich — nur noch mit verstärktem Recht — gegen diesen Standpunkt geltend machen. Insbesondere würde, wenn die Menschen sich einfallen lassen wollten, die jeweilig größte Lust für die Denkschritte maßgebend werden zu lassen, eine Zuchtlosigkeit im Gebiet des Erkennens entspringen, die dem Individualismus im Reich der Gerüche und Geschmäcke nicht nachstehen würde.

Schubert-Soldern blieb es vorbehalten, diesen Standpunkt, der den äußersten Verfall der Erkenntnistheorie bedeutet, ernsthaft zu vertreten.*) Raubt ihm schon sein widernatürlicher Bewußtseins-Idealismus die Unbefangenheit der Beobachtung und Auffassung, so wird diese Wirkung noch durch seinen psychologischen Grundsatz gesteigert, Lust und Unlust um jeden Preis als „leitende Macht der Innenwelt" darzustellen. So soll denn auch Lust und Unlust „als maßgebender Faktor alles Denkens" erwiesen werden. Aber selbst das Verdienst klarer und folgerichtiger Darstellung dieses Hedonismus der Erkenntnis kann Schubert-Soldern nicht zuerkannt werden. Vielmehr schillern bei ihm verschiedene Formen des Lust-Kriteriums durcheinander.

Erstlich findet sich bei ihm das Lustprinzip in dem Sinne, daß es auf die mit den Vorstellungen unmittelbar verknüpften Lust- und Unlustgefühle ankommt. Die Vorstellungen, an die sich die stärksten Lustgefühle knüpfen, treten in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, sie werden am stärksten unterschieden; mit ihnen

*) Avenarius verwirft ausdrücklich den Versuch, das Prinzip der intellektuellen Lust an die Stelle des „Strebens nach Kraftersparnis" zu setzen (a. a. O. S. 76).

assoziieren sich solche Vorstellungen, an die sich gleichzeitig dasselbe oder ein anderes Interesse heftet, oder die überhaupt mit demselben Interesse zusammenhängen. Durch dieses Zusammenschießen der Vorstellungen gemäß den Verhältnissen, in denen die sie begleitenden Lustgefühle stehen, sollen unsere begrifflichen Zusammenhänge und Systeme entspringen.

Zweitens kommt bei Schubert-Soldern, ohne von jenem ersten irgendwie unterschieden zu werden, auch der Gedanke vor, daß für die Anordnung der Begriffe die Unlust maßgebend sei, welche die Lücken im Wissen bewirken. Diese Unlust treibe zur Ausfüllung der Lücken. Hier liegt also das Kriterium für die Begriffsanordnung nicht, wie vorhin, in dem unmittelbar an die Vorstellungsinhalte geknüpften Interesse und der diesem Interesse entsprechenden Lust, sondern in einer Unlust, die selbst schon durch eine gewisse theoretische Anordnung der Begriffe (nämlich durch eine „Lücke") herbeigeführt wird. Vorhin zog der Vorstellungsinhalt durch seine gegenwärtige Lust die Aufmerksamkeit auf sich (wie etwa die Vorstellung des Reichtums den Kernpunkt der Begriffsordnung des Geizigen bildet); jetzt dagegen werden Vorstellungen herbeigeschafft, damit aus ihrer Einordnung, also aus der Form, in die sie gebracht werden, zukünftig Lust entstehe.

Aber mit dieser Vermischung ist es nicht abgethan. Dazwischen spielt nämlich drittens auch der Gedanke hinein, daß „die ganze Wissenschaft, jede Kenntnis, alle Einsicht nur eine Aufsuchung von kausalen Vorstellungs- und Wahrnehmungsbeziehungen zum Zweck von Lusterzeugung und Unlustvermeidung ist". Hiermit ist an die Stelle des naiven ein klügelnder Hedonismus getreten. Ein Endzustand der Lust und Seligkeit wird vorgestellt, und nun geht man den kausalen Beziehungen unter den Wahrnehmungen und Vorstellungen nach, um diejenigen aneinander zu reihen, die jenen Endzustand herbeizuführen geeignet sind. Hier besteht also das Erkenntnisprinzip in dem Aufsuchen kausaler Beziehungen behufs Erreichung künftiger Lust. Die Vorstellung künftiger Lust giebt also hier nur dem Leitfaden der

Kausalität — als dem nächsten Erkenntnisprinzip — die genauere Richtung an, in der er sich bethätigen solle.

Viertens endlich wirrt sich auch noch der Gedanke in alle bisher angeführten hinein, daß das Wissen die Förderung der Lust der Menschheit zum Zwecke habe, daß allein der Glaube, der Menschheit zu nützen, die gesunde Triebfeder für die Beschäftigung mit der Wissenschaft sei. Hier handelt es sich augenscheinlich nicht um die Lust als Kriterium der Denkschritte, sondern um die Lust als Motiv des Entschlusses, sich dem Denken zu widmen. Dies ist Verwirrung zweier von einander ganz unabhängiger Gesichtspunkte. Es kann jemand das Wissen nur um der Glückseligkeit willen betreiben und doch dabei — ohne sich untreu zu werden — streng rationalistischer Erkenntnistheoretiker sein.*)

11. Die zweite Form des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips findet ihren allgemeinen Ausdruck, wenn man sagt, daß die Bewegungen des Denkens sich dem praktischen Erfolge, dem praktischen Interesse anzupassen haben. Dieser allgemeinsten Formulirung begegnet man z. B. bei Mach und Kastan**) (vgl. oben § 5). Verlangt man nun das praktische Interesse, nach dem sich das Denken zu richten habe, näher kennen zu lernen, so erhält man in mannigfaltigen Wendungen die Antwort, daß es das Interesse an dem erfolgreichen Ringen im Kampf ums Dasein, an der erfolgreichen Bethätigung des Selbsterhaltungstriebes, sowohl des eigenen als desjenigen des ganzen Menschengeschlechtes, sei. Im besonderen pflegt auf die Beherrschung der Natur durch den Menschen als auf ein entscheidendes Merkmal hingewiesen zu werden, dem sich die Schritte des Denkens anzupassen haben. Shute z. B. bevorzugt die Wendung, daß der Mensch, wenn er auf diesem Planeten bestehen bleiben wolle, sich den Verhältnissen anpassen müsse, und daß die Methoden, Begriffe, Ergebnisse des Denkens einzig darin ihre Rechtfertigung finden, weil der Mensch „nur so am Leben bleiben kann“. Keibel wieder

*) Schubert-Soldern, Reproduktion, Gefühl und Wille, S. VII. XIII. 39 ff.
**) Kastan, Das Wesen der christlichen Religion, S. 222 f.

pflegt die „Selbsterhaltung" des Menschen anzurufen. Das logische Recht führe uns niemals über das „hic et nunc" hinaus, also niemals zur Anerkennung der Kausalität; doch aber sei es unvermeidlich, der Kausalität Gültigkeit zuzuschreiben, da wir nur unter dieser Voraussetzung unserem Selbsterhaltungstriebe genügen können.*) Auch bei Voltz, einem aus Rand und Band geratenen Positivisten, treibt dieses Prinzip seinen Spuk. Die Aufgabe der Wissenschaft gehe dahin, das Thatsachenmaterial genau kennen zu lernen und in der „die Beherrschung der Natur am meisten erleichternden und am besten ermöglichenden Weise" zu ordnen. Freilich sollte man die Erkenntnistheorie dieses Positivisten kaum ernst nehmen. Sagt er doch selbst: „Auch in der Wissenschaft, im Denken wird jeder nach seiner Façon selig."**) Es ist wahrhaft betrübend, zu sehen, daß so viele begabte Köpfe der gegenwärtigen Jugend in die den Geist verheerende Denkweise eines kaum noch zu überbietenden Positivismus hineingerissen werden..

Als bezeichnend für die Verbreitung der Neigung, die logische Notwendigkeit durch ein praktisches Erfolgs- und Machtprinzip zu ersetzen, sei hier noch erwähnt, daß auch der auf Kantischen Grundlagen bauende Theologe W. Herrmann dieses Prinzip in Wissenschaft und Metaphysik eingreifen läßt. Allerdings nimmt er — und darum darf man ihn nicht streng in die Reihe der in diesem Artikel behandelten Erkenntnistheoretiker zählen — ein durch die Einheit des Bewußtseins und seine Kategorien geleitetes „reines Erkennen" an; allein daneben läßt er gewisse Grundannahmen der Wissenschaft und ferner die gesamte Metaphysik auf der praktischen Gewißheitsquelle des sich zur Naturbeherrschung berufen fühlenden Menschengeistes fußen. Die Naturwissenschaft, so sagt er, muß die „Hypothese von der Begreiflichkeit der Natur" machen; diese Hypothese aber entspringt nicht aus dem Verstande, sondern ausschließlich aus der Thatsache, daß „der fühlende und wollende

*) Martin Keibel, Wert und Ursprung der philosophischen Transcendenz, S. 38. 43. 73.

**) Voltz, a. a. O. S. 14. 16 f.

Mensch die Natur beherrschen will". Denn soll der Mensch das Vertrauen haben, daß er die Natur seinen Zwecken werde unterwerfen können, so muß er voraussetzen, daß die Natur in allen ihren Besonderheiten ausnahmslos unserem Erkennen zugänglich sei. Insbesondere aber verdankt nach seiner Ansicht die Metaphysik ihre Entstehung und Ausbildung lediglich dem „Willen des Menschen, die Natur zu beherrschen". „Die Metaphysik ist nicht theoretische, sondern praktische Welterklärung"; sie läßt sich durch die Erkenntnis der thatsächlich gegebenen Welt weder gewinnen, noch widerlegen. Die Begriffe des reinen Erkennens finden nur auf dem Boden der räumlichen Anschauung ihre Anwendung; selbst die seelischen Vorgänge können nur in eingeschränktem Sinne als Gegenstände der theoretischen Erkenntnis bezeichnet werden. Um wieviel weniger vermag das theoretische Erkennen etwas über die „verborgene Welteinheit" auszusagen! Für die Metaphysik ist ein „Willensentschluß" die Gewißheitsquelle. Der „majestätische" Zweck der „mechanischen Weltherrschaft" ist nicht nur von Fruchtbarkeit für die Technik, sondern auch für unsere Überzeugungen vom Wesen der Welt. Aus dem „praktischen Bedürfnis" der mechanischen Weltbeherrschung werden alle Vorstellungen über die Welteinheit geboren.*)

12. Will man die praktische Form des erkenntnistheoretischen Anpassungsprinzips prüfen, so sieht man sich zunächst vor der Schwierigkeit, daß der Weg, auf dem mittelst dieses Prinzips Erkenntnisse erworben werden sollen, im Unklaren gelassen ist. Über den Maßstab, der gemäß diesem Prinzip an die Verknüpfung der Thatsachen gelegt werden soll, besteht kein Zweifel. Zuoberst steht die Anerkennung der Thatsache, daß alle Menschen nach

*) W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit (Halle 1879), S. 34 ff. 46. 75 ff. 88. 102. 349 u. s. w. Zuweilen findet sich bei Herrmann, wo er den Ursprung der Metaphysik angiebt, dem Willen, die Welt zu beherrschen, ohne weiteres der „Wille, die Welt zu erklären", als nebengeordnet hinzugesellt (S. 78 und sonst). Dies ist vom eigenen Standpunkt des Verfassers aus unerlaubt; denn die „Erklärung" der Welt entspringt ja selbst schon aus dem praktischen Zweck der Naturbeherrschung (S. 35).

erfolgreichem Handeln streben, und hieran heftet sich die Forderung, daß die Verknüpfungen, in die wir die Thatsachen bringen, falls sie wissenschaftlich berechtigt sein sollen, so zu verknüpfen seien, daß dadurch das erfolgreiche Handeln gefördert werde. Gesetzt nun, es hätte jemand den guten Willen, sich nach dieser Anpassung zu richten, so würde er doch sehr bald die Erfahrung machen, daß mit diesem allgemeinen Grundsatz über die Art und Weise, wie mittels desselben gültige Urteile gewonnen werden können, keine Auskunft erteilt sei, und daß es doch darauf vor allem ankomme. Und ich fürchte, daß, wenn er sich hierüber in den Schriften, die diesen Maßstab des Erkennens verkünden, Auskunft erholen wollte, er auf seine Frage ohne Antwort bleiben würde.

Faßt man die Vermittlungen ins Auge, die von jenem allgemeinen Maßstab zu bestimmten Erkenntnissen hinführen können, so eröffnen sich von vornherein drei Möglichkeiten. Man kann sie als die Vermittlung durch Zufall, als intuitive Vermittlung und als die Vermittlung logischer Art bezeichnen.

Bei der ersten Vermittlungsweise wird die Lösung der jedesmaligen Frage auf gut Glück gewählt. Man hält sich zuerst vor, daß nur diejenige Lösung gutzuheißen sei, die durch den praktischen Erfolg gerechtfertigt werde, und nun reiht sich hieran das Wählen auf gut Glück. Hierbei liegt natürlich die Meinung zu Grunde, daß man unter den verschiedenen Beantwortungsweisen bald auf diejenige stoßen werde, die dem Handeln und insbesondere der Beherrschung der Natur zur größten Förderung dienen müsse. Im zweiten Falle wird der Forderung: „es soll erfolgreich gehandelt werden“ (oder wie man sie sonst formuliren mag) eine intuitive Kraft zugeschrieben. Indem wir uns diesen Willensantrieb geben, werden wir durch ein unmittelbares Gefühl gewisser Urteile inne, die eben darum als wissenschaftlich zu gelten haben. Gemäß dem logischen Wege endlich wird unter den verschiedenen möglichen Lösungen einer Frage nach den gewöhnlichen Regeln des Denkens diejenige ermittelt, die den größten Vorteil für die Anpassung des Menschen an die Verhältnisse und insbesondere für die Beherrschung der Natur erwarten läßt. Selbstverständlich

würde, je nachdem diese Erwartung zutrifft oder nicht, die durch Vorausberechnung gewonnene Antwort eine Bestätigung erhalten oder sich einer Umarbeitung zu unterwerfen haben.

Man sieht sofort, daß man sich mit der ersten Möglichkeit nicht ernsthaft zu beschäftigen braucht. Würde die Verknüpfung der Thatsachen ausschließlich oder auch nur vorwiegend auf das glückliche Raten gestellt, so wäre die dabei herauskommende Sammlung vereinzelter Einfälle das gerade Gegenteil von dem, was jedermann, mit Einschluß der Positivisten, unter Wissenschaft versteht. Zusammenhang, Methode, Kritik u. dgl. wären dann in der Wissenschaft unbekannte Worte. Es hat denn wohl auch niemand noch im Ernst jenes Erfolgsprinzip in diesem Sinn ausgelegt. Höchstens daß man den unmotivirten glücklichen Einfall als ein Hilfsprinzip für den dritten Weg, das denkende Vorausgestalten der Lösungen nach dem zu erwartenden Erfolge, ansehen könnte.

Aber auch die „intuitive" Vermittlung wird kaum die Zustimmung eines Positivisten finden. Alles, was nach Mystik aussieht, liegt der Denkweise des Positivismus ferne. Ich führe diese an sich mögliche Auslegung des Erfolgsprinzipes hauptsächlich an, um dieses Erkenntnisprinzip von andern praktischen Erkenntnisprinzipien intuitiver Art zu unterscheiden. Hierhin gehört erstlich das Prinzip der moralischen Gewißheit. Das Bewußtsein des Sollens, des Sittengesetzes führt hiernach unmittelbar die Gewißheit mit sich, daß es eine objektive moralische Weltordnung, ein objektives höchstes Gut, Freiheit des Willens u. s. w. gebe. Vor allem Kant bedient sich dieses intuitiven moralischen Prinzips. Doch kann man auch die Gewißheit unseres Selbstes überhaupt, ohne ausdrückliche Berufung auf das Moralische in uns, als intuitive Quelle verschiedener Wahrheiten ansehen. Ich habe dies das Erkenntnisprinzip der intuitiven Selbsterfassung genannt.*) Das Ich erfaßt sich durch ein unmittelbares Wesenheitsgefühl als Ich an sich, als metaphysisches Selbst, wobei nun das Ich — man denke etwa an Jacobi, Fichte, Schopenhauer, Bahnsen — bald

*) Erfahrung und Denken, S. 531 ff.

diese, bald jene Metaphysik intuitiv aus sich herausschöpft. Vorzüglich ist es nun das wollende, praktische Ich, das sich unmittelbar in seiner wahrhaften Wesenheit erfaßt. Insoweit dies der Fall ist, gehört neben dem moralischen Gewißheitsprinzip auch das Prinzip der intuitiven Selbsterfassung zu den praktischen Erkenntnisquellen intuitiver Art.

Jetzt springt der Unterschied zwischen diesen beiden praktischen Gewißheitsprinzipien und dem Prinzip des praktischen Erfolges in die Augen. Dort sind es einige allgemeine und zwar metaphysische Wahrheiten, die uns durch die Stimme des Moralischen in uns oder durch das wollende Ich überhaupt verbürgt werden sollen. Man kann sich hierfür auf die Thatsache stützen, daß für viele Menschen die gefühlsmäßige Vertiefung in ihr Gewissen oder in ihr Selbst überhaupt eine Quelle ist, aus der sie unmittelbar verschiedene moralische und religiöse Überzeugungen schöpfen. Warum sollte — so könnte man mit scheinbarer Berechtigung sagen — diese Gewißheitsquelle, die im Leben so vielfach benützt wird, nicht auch in die Wissenschaft eingeführt werden? Ganz anders aber verhält es sich mit dem Prinzip des praktischen Erfolges. Hier sollen nicht einige höchste Wahrheiten, sondern sämtliche wissenschaftliche Verknüpfungen von Thatsachen, soweit sie über das photographische Beschreiben des unmittelbar Gegebenen hinausgehen, auf Grundlage dieses Prinzips gewonnen werden. Die Vertiefung in die Forderung: „Es soll mit Erfolg gehandelt werden!" soll uns all die verschiedenen Sätze der Wissenschaft offenbaren. Mit dieser Behauptung würde man das Gebiet des offenkundigen Unsinnes betreten. — Es bleibt sonach nur die dritte Möglichkeit, die ich als die logische bezeichnet habe, übrig.

13. Bevor ich an die Prüfung derselben gehe, seien noch einige Bemerkungen über Kaftan und Herrmann eingeschaltet. Kaftan nimmt unter den Positivisten die eigentümliche Stellung ein, daß er neben dem Kriterium des praktischen Erfolges auch ein intuitives praktisches Kriterium einführt. Er möchte nämlich die Philosophie, wenn auch nicht als „Wissen", so doch als

„Weisheit“ vom Übersinnlichen gerettet sehen. Er hält dies dadurch für möglich, daß er das Kriterium für philosophische Überzeugungen nicht, wie er ausdrücklich betont, in die „Denkgesetze“, sondern in die „persönliche Wertbeurteilung“ setzt. Wenn ich Kaftan recht verstehe, so kann dies nur heißen, daß dem Menschen unmittelbar aus dem Gefühl der „innern Freiheit“ und des wahren Wertes — also intuitiv — eine Überzeugung vom „höchsten Gut“ entspringt, der sich nun alle weiteren philosophischen Überzeugungen anzupassen haben. Unbedingte Denkgesetze giebt es nicht; alle „Denkgesetze“ sind den jeweiligen Gegenständen „angepaßt“, nach ihnen „abgewandelt“. In den Erfahrungswissenschaften nun handelt es sich, soweit sie mehr als Beschreibung von Thatsachen sind, um eine Anpassung an die praktischen Erfolge; in der Philosophie dagegen richtet sich die Abwandlung der Denkgesetze nach der Idee vom höchsten Gut, die jedem seine intuitive persönliche Wertbeurteilung eingiebt.*)

Es würde mich zu weit von meinem Gegenstande abführen, diese Ansicht Kaftans vom Wesen der Philosophie zu prüfen. Doch ließe sich leicht zeigen, daß auf Grundlage dieser subjektiven Erleuchtungsquelle nur eine Summe stoßweise hervortretender und ungefährer Verkündigungen entstehen könnte. Und diese Verkündigungen könnten nicht nur nicht auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und gesichtet werden, sondern es ist auch nicht ersichtlich, wie ohne übergeordnete Normen des Denkens die Intuitionen des Wertgefühls unter einander in Zusammenhang gebracht und zu bestimmt abgegrenzten und scharf zergliederten Begriffen gereinigt werden sollen.

Übrigens tritt die ganze Erkenntnistheorie Kaftans in ein sonderbares Licht, wenn man erwägt, daß auf ihrer Grundlage seine Theologie zu einem überaus bequemen Geschäfte wird. Mit seiner positivistischen Erkenntnistheorie bläst Kaftan spielend leicht und mit einem Mal alle Schwierigkeiten hinweg, die sonst die Dogmatiker sich auf ihrem Wege auftürmen sahen. Braucht er

*) Kaftan, a. a. O. S. 219 ff.

doch den leidigen Anforderungen der Logik und Philosophie überhaupt nicht gerecht zu werden! Sobald jemand in Kastan's Aufstellungen über Gott und Göttliches Übereinstimmung oder Widerspruch, Vernunft oder Widersinn aufzuweisen sich einfallen lassen wollte, so würde ihm zu seiner Beschämung bedeutet werden, daß es für das Gebiet des Übersinnlichen einen objektiven Maßstab, der zu diesen Bezeichnungen berechtigte, überhaupt nicht giebt. Dieser für ihn so bequemen Erkenntnistheorie aber bedarf Kastan um so dringender, als er für die Darlegung des christlichen Glaubensinhalts die supranaturalistische Offenbarung als einziges Erkenntnisprinzip hinstellt. Aus übergroßer Sorge für die streng wissenschaftliche Haltung seines Buches schließt er aus seiner Darstellung alle Philosophie aus. Geriete doch dadurch die „wissenschaftliche" Untersuchung auf das Gebiet subjektiver Lehrmeinungen! Jetzt ist freilich keine berechtigte Behörde da, die Widerspruch dagegen erheben könnte, daß er in seine „wissenschaftliche" Untersuchung das massive Erkenntnisprinzip der supranaturalistischen Offenbarung einführt.*)

Wir sind schon auf so mannigfache erkenntnistheoretische Vermischungen gestoßen, daß es uns nicht wundern kann, zur Abwechselung auch einmal das Prinzip des praktischen Erfolges mit

*) Noch seltsamer nehmen sich in der Logik Shute's die Absprünge ins Supranaturalistische aus. Auf der einen Seite scheut Shute die offenkundigsten Übertreibungen nicht, um nur ja das wissenschaftliche Erkennen als recht unsicher erscheinen zu lassen. Beispiele hierfür finden sich auf S. 45. 122. 126. 131. 183 u. s. w. Da muß es nun überraschen, den so umstürzlerischen Logiker einige Male von der Sorge erfüllt zu sehen, den Bibelglauben mit seinem Standpunkt in Einklang zu bringen. Zweimal kommt er auf die Verheißungen der Bibel zu sprechen: er sucht zu zeigen, daß seine Auffassung von der „Zukunft" und von der „Wahrheit" sich mit dem Glauben des Christen an Gottes Verheißungen vertrage. Und nicht weniger liegt ihm die Rettung des Wunders am Herzen. Sind doch die Naturgesetze nichts als „geschichtliche Darstellungen der Erfahrung einer Anzahl Menschen"! Warum soll also eine abweichende Erfahrung nicht möglich sein? Daher müsse der Skeptiker eine „Störung der Natur durch den unmittelbaren Eingriff eines höheren Willens" als möglich zugestehen (S. 36 f. 228 ff. 272 f.). Im Vergleich mit diesen wunderlichen Bekümmernissen Shute's tritt die Sorglosigkeit, mit der er das Erkennen untergräbt, in ein ganz besonders grelles Licht.

der intuitiven Selbsterfassung vermischt zu finden. Bei Herrmann kann man diese Wahrnehmung machen. Grundsätzlich wird von ihm die Metaphysik auf den Willen zur Naturbeherrschung gegründet (vgl. oben S. 52 f.). Daneben aber spielt, ohne daß Herrmann es als einen Unterschied bezeichnete, auch die intuitive Selbsterfassung in die Metaphysik hinein. So entsteht z. B. der Gedanke von der Wirklichkeit des Weltganzen „unter dem Drucke" der „gefühlsmäßigen Gewißheit der individuellen Existenz". Durch unmittelbares Innesein fühlen wir uns als mehr denn als bloßes Vorstellungsdasein, nämlich als wertesetzende Person; das Selbstgefühl der Person ist die „Offenbarung einer besonderen Art von Realität"; und nun erheben wir in untrennbarer Verknüpfung hiermit das Weltganze zu derselben Realität. Deutlich spricht sich dieser Zusammenhang bei Herrmann auch dort aus, wo er vom Ding an sich oder dem Unbedingten handelt. Dieser Begriff ist „ein Reflex des fühlenden und wollenden Ichs". Unter dem fühlenden Ich aber versteht er das Ich, das sein eigenes Dasein als ein durch das Selbstgefühl von innen her zusammengehaltenes Dasein erfährt. So besteht demnach nicht nur die Grundlage für den Gedanken des Unbedingten in dem sich intuitiv als wesenhafte Person erfassenden Ich, sondern es vollzieht sich auch der Übergang von jener Grundlage zu diesem Gedanken in intuitiver Weise. Dasselbe gilt auch von der Art, wie der Begriff der Seele entspringt. Aber auch dort, wo er ausdrücklich von der Naturbeherrschung als der Grundlage der Metaphysik spricht, wird das intuitive Selbstgefühl wie selbstverständlich hinzugedacht. Denn soll der Mensch imstande sein, die Natur seinen Zwecken zu unterwerfen, so gehört das „volle Selbstgefühl des Menschen" dazu.*)

14. Nachdem sich nun die beiden möglichen Auffassungsweisen, die ich als die des Zufalls und als die intuitive bezeichnet habe, als unhaltbar herausgestellt haben, so bleibt nur die Möglichkeit der logischen Vermittlung übrig. Soll das Erkenntnisprinzip des

*) W. Herrmann, a. a. O. S. 40. 52. 66. 78.

praktischen Erfolges einen haltbaren Sinn haben, so kann dieser nur darin bestehen, daß bei jedem Schritt, den das Denken thun will, die Frage, ob durch denselben dem Triebe nach Selbsterhaltung u. dergl. gedient sei, *nach den Grundsätzen des Denkens* beantwortet werde.

Hiermit hat sich aber dieses Erkenntnisprinzip von vornherein als bankerott erklärt. Denn es vermag für sich nichts auszurichten, sondern muß sich des gewöhnlichen denkenden Erwägens und Beurteilens als seiner Richtschnur bedienen. Weit entfernt davon, das Denken zu ersetzen, muß es vielmehr seinerseits das Denken voraussetzen. Von sich aus steht es völlig hülflos da.

Man darf auch nicht sagen, daß erst die Bestätigung oder Nichtbestätigung durch den praktischen Erfolg die Anwendung dieses Prinzips regle. Denn soll etwas bestätigt werden, so muß doch *zuvor* eine Überzeugung oder Meinung vorhanden sein, die der Bestätigung harrt. Und darum eben handelt es sich, wie die der Bestätigung noch bedürfenden Urteile zu stande kommen. Dies eben nun geschieht, dieser dritten Auffassungsweise zufolge, durch Vermittlung des denkenden Erwägens.

Aber auch wenn ich hiervon absehe, so müssen sich doch an das Eintreten derjenigen Erfahrungen, die den praktischen Erfolg oder Nichterfolg darstellen, wieder Erwägungen knüpfen. Es wird sich fragen, ob und in welchem Grade von einem praktischen Erfolg geredet werden dürfe, und falls ein teilweiser oder gänzlicher Mißerfolg eingetreten ist (d. h. wenn sich irgend eine theoretische Aufstellung unserer Anpassung an das Leben nachteilig erwiesen hat), so wird die weitere Frage auftreten, wie man, hierdurch belehrt, jene Aufstellung abändern oder durch welche andere man sie ersetzen müsse. Es ist unerfindlich, wie diese neuen Fragen unmittelbar durch das Prinzip des praktischen Erfolges beantwortet werden sollen. Man wird doch auch hier kaum an eine intuitive Eingebung, die von diesem Prinzip ausginge, denken wollen. Ebenso wenig aber wird man das Raten auf gut Glück anrufen mögen. Auch hier wird daher nichts übrig bleiben, als von jenem Prinzip auf das mißachtete Denken zurückzugreifen und ihm die Entscheidung

darüber anheimzugeben, wie infolge der teilweisen oder gänzlichen Nichtbestätigung die ursprüngliche Aufstellung abgeändert werden müsse. Es sieht sich sonach der Erkenntnistheoretiker, der dieses Prinzip vertritt, wieder an den Anfang seiner Grundlegung der Erkenntnistheorie gestellt Er wollte das Denken auf ein im Sinne des Positivismus gelegenes Prinzip zurückführen und muß nun umgekehrt dieses auf das Denken im gewöhnlichen Sinne gründen.

Auch die Stellung, die der Kantianer Herrmann der Metaphysik geben möchte, leidet an einer ähnlichen Unhaltbarkeit. So stark er betont, daß die metaphysischen Urteile aus dem Willen des Menschen, die Natur zu beherrschen, herfließen, so sieht er doch auf der andern Seite in der Metaphysik eine „Erklärung" der Welt. Die Metaphysik hat sich an das wissenschaftliche Naturerkennen auf das engste anzuschließen und sich nach seinen Fortschritten zu richten; sie geht darauf aus, die unwillkürliche Voraussetzung aller Wissenschaft, daß nämlich die Welt zusammenhängend erklärbar sei, zu erhärten, sie läßt die Erklärungsmittel der Wissenschaft als die durch das Wesen der Dinge geforderten Formen derselben erscheinen; kurz, der Metaphysik liegt „das Bedürfnis wissenschaftlicher Welterklärung" zu Grunde. Diese denkende Vermittlung nun, deren sich hiernach die Metaphysik für ihre Ergebnisse zu bedienen hat, ist auf dem Standpunkt Herrmanns ein völliger Widersinn. Zuerst verkündet er mit großem Nachdruck, daß die Kategorien des Denkens nur insoweit etwas bedeuten, als sich die Einheit des Bewußtseins in räumlichen Anschauungen geltend macht; und nun soll die Welteinheit nach den Kategorien des Denkens vorgestellt werden! Zuerst gründet er die Metaphysik auf die subjektive Gewißheit praktischer Impulse, auf ein „affektvolles Streben", das in ihr Wertgefühle verwirklicht; und nun sollen die Lehren der Metaphysik genau nach der üblichen Ansicht, durch theoretische Erwägungen gewonnen werden! Herrmann müßte die Metaphysik folgerichtiger Weise weit gründlicher abweisen, als er es thut. Er hält die metaphysischen Systeme, soweit sie auf dem Boden der Naturreligionen entstehen, für notwendig, und auch in unserer Zeit erscheinen sie ihm als bis zu gewissem Grade

berechtigt; die Metaphysik gilt ihm nicht aus sachlichen Gründen für unhaltbar, sondern nur vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus teils als überflüssig, teils als gefährlich. Dies ist von Herrmann's erkenntnistheoretischen Grundsätzen aus viel zu nachgiebig gegen die Metaphysik geurteilt. In der That ist es ein erkenntnistheoretisches Unding, ein unausführbarer Widersinn, was er als Metaphysik dem christlichen Glauben als unvollkommene Vorstufe und hebenden Gegensatz gegenüberstellt. Eine Metaphysik von dem Schlage der Herrmann'schen könnte unmöglich zu einer „Großmacht der Kultur" heranwachsen, sondern müßte an ihren erkenntnistheoretischen Widersprüchen in ihrer Geburt ersticken. So liefert auch Herrmann für die Unbrauchbarkeit des Prinzips des praktischen Erfolges widerwillig einen schlagenden Beweis.*)

15. Ich will nun die aus der Benützung des Denkens sich ergebenden prinzipiellen Schwierigkeiten unbeachtet lassen und das selbständige Erwägen, wiewohl es sich aus dem Prinzip des praktischen Erfolges nicht rechtfertigen läßt, mit in den Kauf nehmen. Doch auch so türmen sich gegen dieses Prinzip Schwierigkeiten auf Schwierigkeiten auf.

Erstlich giebt es eine Menge Gebiete, die zum erfolgreichen Handeln in keiner festen oder überhaupt in keiner Beziehung stehen. Es handle sich z. B. um die Frage, ob die darwinistische Lehre von der Abstammung der Arten oder die Annahme unveränderlicher Naturtypen im Rechte sei. Wie will man es anfangen, um die eine Hypothese für die Beherrschung der Natur und das erfolgreiche Handeln überhaupt als durchschlagend günstig und die andere als hierfür ungünstig zu erweisen? Oder es stehe die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung der Raumanschauung zur Entscheidung. Auch hier bezieht sich die Untersuchung nicht nur auf Feststellung von Thatsachen, sondern auch auf mannigfache kausale Verknüpfungen. Läßt sich nun dem Entwicklungsvorgang, wie ihn etwa Helmholtz zeichnet, oder dem von Bain oder irgend einem andern Forscher aufgestellten irgend ein erheblicher

*) Herrmann, a. a. O. S. 66. 72 f. 84 f. 94. 118. 342 ff.

Vorteil für das Leben und Handeln abgewinnen? Und ebenso wenig ist einzusehen, welcher Zusammenhang zwischen den Sätzen der Metaphysik und dem Zweck der Naturbeherrschung bestehen solle. Dies ist gegen Herrmann gesagt, der zwar ohne Aufhören versichert, daß der Zweck der Naturbeherrschung zu den metaphysischen Sätzen der Welteinheit hinführe, aber den Leser ohne jede Aufklärung darüber läßt, wie sich von jenem Ausgangspunkte aus — selbst mittelst Zuhülfenahme eines verwickelten Denkapparates — dergleichen Ergebnisse erwerben lassen. Soviel mag zugestanden werden, daß die Naturbeherrschung die Annahme von einem durchgängigen Naturzusammenhang zu ihrer Voraussetzung hat. Dagegen ist mir gänzlich dunkel, wie man, wenn es sich z. B. um die metaphysischen Lehren von Spinoza, Leibniz, Herbart, Hegel, Schopenhauer handelt, zeigen wolle, daß die Naturbeherrschung von irgend einem dieser Systeme ein durchschlagendes Mehr an Kräftigung und Förderung erwarten könne. In allgemeinen Versicherungen betreffs seiner Erkenntnisprinzipien ist Herrmann sehr stark; dagegen bemüht er sich wenig, die Durchführbarkeit seiner allgemeinen Aufstellungen zu erweisen.

Sodann aber giebt es Fragen, die von den Positivisten, falls sie sich wirklich gemäß dem Prinzip des praktischen Erfolges entscheiden wollten, in einer Richtung beantwortet werden müßten, die ihrer eigenen Denkweise aufs äußerste zuwiderliefe. Für das kraftvolle, unnachgiebige Handeln z. B. dürfte doch wohl der Glaube an die unbedingte Willensfreiheit, d. h. der Glaube, alles das thun zu können, was man ernstlich will, von besonderem Vorteil sein. Und für die überwiegende Mehrzahl der Menschen wäre die Überzeugung von einer grob sinnlichen Vergeltung im Jenseits ein äußerst förderlicher Sporn für das Vollbringen des Guten. Werden darum die Positivisten die sinnliche Vergeltung im Jenseits unter den Inhalt ihrer Wissenschaft aufnehmen?

Fassen wir endlich jene wissenschaftlichen Sätze ins Auge, auf Grund deren die Naturbeherrschung und überhaupt erfolgreiches Handeln zweifellos allein möglich ist. Es ist leicht, von diesen Sätzen, *nachdem* sie einmal festgestellt worden sind, einzusehen,

daß sie praktisch höchst förderlich, ja unentbehrlich sind. Allein hierauf kommt es nicht an, sondern es fragt sich, ob derjenige Forscher, der diese Ergebnisse noch nicht kennt, sondern sich am Beginne der Fragestellung und Untersuchung — etwa aus dem Gebiete der Naturwissenschaft — befindet, im stande wäre, zu ermitteln, welche Antwort auf die aufgeworfene Frage erteilt werden müsse, damit für die Naturbeherrschung der größte Nutzen entspringe. Diesem Naturforscher ist das Werkzeug des vermittelnden Denkens zugestanden, und doch ist nicht einzusehen, wie er aus den ihm zur Untersuchung vorliegenden Thatsachen das der Naturbeherrschung dienstlichste Ergebnis herausklügeln will. Ein ungefähres Raten, ein zuchtloses Probiren würde an die Stelle wissenschaftlicher Methode treten.

Nur unter einer Bedingung wird das vermittelnde Denken zum Ziele führen. Dann nämlich, wenn sich der Forscher lediglich an die in den Thatsachen liegenden Anhaltspunkte und Forderungen hält, die kausalen Ergänzungen und Verknüpfungen nur nach ihnen einrichtet, kurz wenn er der durch die Natur der Sache dem Denken vorgezeichneten Notwendigkeit folgt. Um jenes Postulat des praktischen Erfolges braucht er sich dabei nicht zu kümmern. Gehorcht er dem Zwange, den die vorliegenden Erfahrungsthatsachen auf sein vernünftiges Denken ausüben, so wird die Untersuchung ganz von selbst zu einem Ergebnis hinführen, das die Naturbeherrschung fördert. Damit ist aber eben an die Stelle des Prinzips vom praktischen Erfolge das Erkenntnisprinzip der logischen Notwendigkeit getreten.

Es ist schließlich kaum noch nötig, die bisherigen Erwägungen, die zu der Einsicht in die völlige Unbrauchbarkeit des Prinzips vom praktischen Erfolge führten, noch durch eine Prüfung vom psychologischen Standpunkte aus (vgl. oben § 7) zu verstärken. Welche wissenschaftlichen Untersuchungen ich auch verfolgen mag, nirgends finde ich, daß die entscheidende Fragestellung so lautet: „Wie müssen die vorliegenden Thatsachen kausal ergänzt und geordnet werden, damit für Naturbeherrschung und Handeln ein möglichst großer Erfolg hervorgehe?“ Dort allerdings muß sich die

Fragestellung auf den praktischen Erfolg beziehen, wo es sich um Gegenstände der Technik handelt. Dort gehört die Rücksicht auf praktische Brauchbarkeit zur Natur der wissenschaftlichen Aufgabe. Wo dies aber nicht der Fall ist, da läßt die wissenschaftliche Arbeit die Rücksicht auf möglichste Brauchbarkeit der Ergebnisse für die Naturbeherrschung gänzlich außer Acht und hält sich allein an die dem vernünftigen Denken durch die Thatsachen aufgegebenen Forderungen. Dabei begleitet den Forscher stillschweigend die Gewißheit, daß die theoretischen Erfolge, die er durch dieses Verfahren erzielen wird, zugleich von praktischer Brauchbarkeit sein werden.

16. Es kommt mir vor, als ob bei der Empfehlung des Erkenntnisprinzips vom praktischen Erfolge hier und da unwillkürlich zugleich an den theoretischen Erfolg mitgedacht würde, d. h. an die Bestätigung von wissenschaftlichen Vorherbestimmungen durch später eintretende Erfahrungen. Dieser theoretische Erfolg ist ohne Zweifel ein überaus wichtiges Mittel zur Befestigung und Berichtigung der Erkenntnisse; allein vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus hat er eine ganz andere Bedeutung als der praktische Erfolg. Indem nun trotzdem zu dem Prinzip des praktischen Erfolges stillschweigend die Bestätigung durch den theoretischen Erfolg hinzugedacht wird, so erwächst hieraus für jenes Prinzip eine scheinbare Kräftigung. Daher ist es zum Schlusse nötig, die grundsätzliche Verschiedenheit des Prinzips vom theoretischen Erfolge ans Licht zu stellen.

Das Prinzip des theoretischen Erfolges ist eine besondere Art des Zusammenarbeitens von Erfahrung und Denken, wie ich dies in meiner Erkenntnistheorie, S. 262 ff., auseinandergesetzt habe. Und zwar zerlegt sich der zugehörige Gedankenverlauf in zwei Teile: in die Voraussage (mag diese nun naturwissenschaftlicher Art sein oder etwa in dem Urteil über den Charakter eines bestimmten Menschen bestehen u. s. w.) und in die Beurteilung der nachfolgenden Erfahrungen, auf die sich die Voraussage bezog. In beiden Abschnitten aber ist — selbstverständlich immer in Anknüpfung an eine Erfahrungsgrundlage — Bethätigung des

Denkens vorhanden. Von der wissenschaftlichen Voraussage — man denke an die astronomischen Vorausberechnungen — leuchtet dies ohne weiteres ein; aber auch zum zweiten Abschnitt des Vorganges ist Denken erforderlich. Es liegt keineswegs immer auf der Hand, ob und inwiefern in gewissen Thatsachen eine Bestätigung der Voraussage zu erblicken sei.

Das Prinzip des theoretischen Erfolges setzt sonach die Anerkennung des Denkens voraus. Es besteht in einer besonderen Art der Anwendung des Denkens auf die Erfahrung. Will man daher die Leistungen, die insgemein dem Denken zugeschrieben werden, auf ein Gewißheitsprinzip gründen, durch welches die Denknotwendigkeit als etwas Ursprüngliches beseitigt wird, so darf man sich nicht auf jenes Prinzip berufen. Es wäre grundverkehrt, wenn man, um die Denknotwendigkeit in einfachere Vorgänge zu zerlegen, eine besondere Weise der Bethätigung des Denkens an die Stelle jener setzen wollte. Die Prinzipien der größten Bequemlichkeit und des praktischen Erfolges sind — so wenig haltbar sie auch sein mögen — doch Versuche, die Denknotwendigkeit durch positivistische Kriterien zu ersetzen. Das Prinzip des theoretischen Erfolges kann daher nur durch ein gründliches Mißverstehen jenen beiden Prinzipien beigesellt werden. Wer die Ursprünglichkeit der Denknotwendigkeit durch jenes Prinzip beseitigen wollte, der müßte eben nun erst zeigen, daß das Denken, das dabei vorausgesetzt wird, auf ursprünglichere Elemente, als die logische Notwendigkeit eines ist, zurückgehe; d. h. er hätte seine Arbeit nun erst zu beginnen.

Über das Wesen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozeß des sittlichen Gedankens.

Kritische Studie

von

H. Bender.

Einleitung.

Was gut und böse sei, was recht und unrecht, darüber scheint, wenn man die Menschen reden hört, Niemand im Zweifel zu sein, denn es ist der herrschenden Meinung nach für Jeden unmittelbar einleuchtend und ohne Frage klar. Selbst Kant behauptete kategorisch, „was das Sittengesetz fordere, sei für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen", „was Pflicht sei, biete sich Jedermann von selbst dar" und die Beurteilung unseres Handelns in moralischer Beziehung sei „nicht so schwer, daß nicht der ungeübteste Verstand ohne alle Weltklugheit" damit fertig werden könne.*) Und doch genügt der flüchtigste Überblick über den sittlichen Entwickelungsgang der Menschheit, der oberflächlichste Vergleich der moralischen Anschauungen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern, um uns zu der Überzeugung zu bringen, daß die jeweilig geltenden sittlichen Vorschriften keineswegs alle den gleichen Inhalt haben, daß vielmehr die Meinungen der Menschen über das, was recht und unrecht sei, einerseits zu gleichen Zeiten unter einander sehr widersprechend sind, andererseits aber so erheblich schwanken, daß ein großer Teil dessen, was ehedem für gut und lobenswert galt, heutzutage moralisch unwürdig erscheint und nach den jetzt bei uns geltenden Anschauungen dem schärfsten sittlichen Tadel unterliegt. — Trotzdem hat Kant in einem Punkt unstreitig Recht: auch der gewöhnliche,

*) Vergl. Kr. d. p. V. R. 149—50.

Citate aus der Kritik der praktischen Vernunft beziehen sich auf die Ausgabe von Rosenkranz und Schubert.

kaum mittelmäßig begabte Mensch wird es in den bei weitem häufigsten Fällen nicht schwer finden, Recht und Unrecht (oder doch das, was den gerade herrschenden Ansichten gemäß allgemein für Recht und Unrecht gilt) als solche von einander zu unterscheiden. Indessen ist dies doch nur darum der Fall, weil das einzelne Individuum von Kindheit auf unbewußt unter dem bestimmenden Einfluß seiner Zeit und Umgebung gestanden hat und in gewisser Weise sein Leben lang steht, weil es in einer Atmosphäre, die mit wesentlich fixirten sittlichen Anschauungen erfüllt war, herangewachsen ist und weil es auf diese Weise sein individuelles Gewissen gleichsam als einen mehr oder minder prononcirten Abdruck des allgemeinen Gewissens der Gesamtheit, welcher es angehört, von letzterer empfing. Bei alledem aber kommen doch auch dem Individuum, das in solcher Weise von früh auf in ganz bestimmter Richtung sittlich determinirt worden ist, noch oft genug Fälle vor, wo die ihm überlieferten allgemeinen sittlichen Begriffe und Grundsätze es im Stich lassen, wo es zwischen mehreren Handlungen unentschieden schwankt und sich zweifelnd fragt, welche von ihnen die gebotene sei und was unter den gegebenen Verhältnissen in Wahrheit die Pflicht von ihm fordere. Dies alles aber wäre unmöglich, wenn über die Begriffe von Recht und Unrecht gar kein Irrtum stattfinden könnte, und wenn auch die ungeübteste Denkkraft imstande wäre, in jedem Fall mit Sicherheit das objektiv Richtige, Pflichtmäßige als solches zu erkennen.

Indessen, wie weit auch die Anschauungen über den sittlichen Wert oder Unwert menschlicher Handlungen bei verschiedenen Völkern und Individuen auseinandergehen, wie sehr sie im Laufe der Zeiten sich ändern und wie mit ihnen der Inhalt der Gesetzesbücher sich wandelt: Thatsache scheint, daß ein gewisser, angeborener mehr oder minder entwickelter Sinn für sittliche Unterscheidungen der ungeheuren Mehrzahl der Menschen aller Länder und Zeiten gemeinsam ist, daß demgemäß die ersten Anfänge und Spuren einer gewissen, wenn auch noch so rohen Art von Moral schon bei Völkern, die noch auf den niedersten Kulturstufen stehen, sich finden, daß jedoch der jeweilige sittliche Durchschnittsstandpunkt eines Volkes

der Entwickelung ſeiner intellektuellen Fähigkeiten nach einer beſtimmten Richtung hin entſpricht. Dies alles aber muß die Überzeugung hervorrufen, daß der Trieb zur Sittlichkeit im Innerſten der Menſchennatur wurzelt, daß er mit dem, was man gemeiniglich als das unterſcheidende Merkmal der letzteren anſieht, nämlich mit der Anlage zu vernünftigem Denken und vernunftgemäßem Erkennen, im innigſten Zuſammenhange ſteht, und daß man eben deshalb mit gutem Grunde die Fähigkeit ſittlichen d. h. eben vernünftigen Wollens als das Siegel der Menſchlichkeit, als dasjenige, wodurch das Individuum ſich allererſt ſeines Menſchentumes würdig erweiſt, betrachtet. — Es leuchtet ein, daß ein Syſtem der Ethik, das ſeiner Aufgabe gerecht werden will, dieſe Momente nicht außer Acht laſſen darf. Denn dem rein wiſſenſchaftlichen Intereſſe, das unſer Erkenntnistrieb an der Löſung des ethiſchen Problemes nimmt, iſt ja noch keineswegs genug gethan, wenn die Begründung des Sittengeſetzes ſeinem Inhalt nach, d. h. die Aufſtellung eines oberſten allgemeinen Gebots, aus dem ſich alle beſonderen Vorſchriften der Moral in befriedigender Weiſe ableiten laſſen, weil ſie alle implicite in ihm enthalten ſind, gelingt. Daß ein ſolches objektiv gültiges, ſogenanntes Grundprinzip der Ethik vorhanden ſein müſſe, ſetzt unſere Vernunft freilich voraus, und daß es aufgeſucht und auch aufgefunden werden müſſe, verſteht ſich für ſie von ſelbſt. — Aber mit dieſer Auffindung iſt doch ihrer Meinung nach noch keineswegs alles *gethan*. Denn ſie begehrt dieſes Prinzip nicht bloß als ſolches zu erkennen, ſie verlangt vielmehr, daß ihr auch ſein Einfluß auf menſchliches Handeln einleuchtend werde, d. h. daß ſie die entſprechende Einſicht in die ſubjektiven und objektiven Bedingungen und Grundlagen dieſes Einfluſſes gewinne. Mit andern Worten: es iſt ihr nicht bloß um eine *Definition* des Sittlichkeitsbegriffes zu thun, ſondern auch, und zwar recht eigentlich, um eine *Geneſis* desſelben, um eine *Erklärung* des realen Daſeins und der praktiſchen Wirkſamkeit des ſittlichen Gedankens; ſie will nicht bloß wiſſen, welches der unveränderliche objektive Maßſtab iſt, der uns das Gute vom Böſen ſondern lehrt und Recht und Unrecht ſcheidet — ſondern

sie will auch den subjektiven Urquell der sittlichen Gesinnung kennen lernen, sie strebt danach, die Thatsache, daß überhaupt Menschen sittlich wollen und handeln können, zu begreifen, sie aus der menschlichen Naturlage und aus der allgemeinen Natur der Dinge heraus klar und bestimmt zu erkennen. —

Beide Forderungen sind nicht immer streng auseinander gehalten worden; man hat sie vielmehr häufig konfundirt und infolge dessen den objektiven Bestimmungsgrund, das höchste Objekt des sittlichen Wollens und letzte Ziel des sittlichen Verhaltens mit dem subjektiven Urquell der sittlichen Gesinnung, d. h. mit demjenigen Bestandteil oder Element des menschlichen Charakters, das den Willen des Einzelnen veranlaßt, sich jenen höchsten Zweck zuzueignen, ihn realiter zum Leitstern seines Wollens und Handelns zu erheben, auf eine Stufe gestellt und beide gleicherweise und ohne Beachtung des zwischen ihnen bestehenden Unterschiedes kurzerhand als „Prinzipien" oder „Bestimmungsgründe" der Sittlichkeit bezeichnet. Daß aus einer solchen Konfundirung, wie aus jeder Verwirrung und Vermengung der Begriffe, vielfacher Schaden erwachsen muß, erhellt von selbst; ebenso daß es von diesem Gesichtspunkt aus praktisch erscheint, nicht bloß auf die hierin liegende Gefahr aufmerksam zu machen, sondern auch behufs Verhütung dieser Gefahr bei Behandlung des ethischen Problems die erwähnten beiden Seiten desselben auch äußerlich so scharf wie irgend möglich von einander zu sondern. — Auch ich habe mich auf Grund dieser Erwägung zu einer entsprechenden Einteilung meines Stoffes veranlaßt gefunden und werde demnach jene beiden Momente des Sittlichkeitsproblemes getrennt von einander in zwei besonderen Abschnitten behandeln. In Gemäßheit dieses Planes wird der erste Teil dieser Abhandlung sich ausschließlich mit der Aufsuchung des obersten Grundsatzes der Sittlichkeit beschäftigen. Er wird zu diesem Zweck nach dem letzten Ziel des sittlichen Verhaltens, das doch zugleich als höchster Bestimmungsgrund des Willens die Ursache seiner eigenen partiellen Verwirklichung ist, forschen und mit seiner Hülfe zu einer präzisen Formulirung des Rechts- und Sittlichkeitsbegriffes

und der ihnen verwandten Begriffe vom Guten und Bösen gelangen. — Der zweite Teil dagegen wird nach den subjektiven und objektiven Grundlagen der sittlichen Gesinnung forschen; er wird sich die Frage vorlegen und zu beantworten versuchen, worin es begründet ist, daß der sittliche Gedanke überhaupt im Menschengeist lebendig wurde, daß er nach und nach eine immer bestimmtere, freilich mannigfach wechselnde, in fortgesetzter Umbildung begriffene Gestalt annahm und daß demgemäß das oberste Grundprinzip der Sittlichkeit einen immer entscheidenderen Einfluß auf menschliches Wollen und Handeln gewann.

Im Anschluß an die so gewonnenen Resultate werden dann schließlich noch einige andre, im Vergleich zu jenen Kardinalpunkten nebensächliche, mit ihnen und dem Gesammtthema der Abhandlung jedoch im engsten Zusammenhang stehende Fragen ihre Erörterung und, wie ich hoffe, befriedigende Erledigung finden.

I. Abschnitt.

Vom objektiven Grundprinzip der Sittlichkeit. *)

Unter dem obersten Grundsatz der Sittlichkeit verstehe ich einen Satz, der in der Form eines Gebotes dem Willen zur sittlichen Richtschnur dient und ihm zu diesem Behuf ein höchstes Objekt des Begehrens oder, was dasselbe ist, einen letzten und höchsten Zweck, der einer jeden in seinem Interesse gebotenen Handlung den Stempel der sittlichen Gesetzmäßigkeit aufdrückt, vor Augen stellt und bestimmt. Ohne die Idee eines solchen letzten und höchsten Zweckes ist der Begriff der Sittlichkeit selbst undenkbar, weil inhaltlos und leer. Denn aus den Zwecken, die das Individuum sich setzt bezw. aus denen, die es unter bestimmten gegebenen Umständen verfolgt, wird ja in jedem Falle allein auf

*) Grundsatz und objektives Prinzip der Sittlichkeit ist eins und dasselbe. Das Prinzip wird benannt nach dem Bestimmungsgrund oder letzten Zweck, der ihm zu Grunde liegt.

die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der Gesinnung geschlossen — es muß demnach objektiv notwendig etwas vorhanden sein, was die betreffenden, im übrigen unter sich sehr verschiedenartigen Zwecke unter den gegebenen Verhältnissen selbst zu sittlichen oder unsittlichen stempelt, und das kann nichts anderes sein als ihre durch die Umstände bedingte, mittelbare Angemessenheit oder Unangemessenheit zu einem höchsten, objektiv d. h. allgemein wertvollen und insofern an sich sittlichen Zweck. Ein solcher wird demnach, wie ich schon oben sagte, von unserer Vernunft mit Notwendigkeit vorausgesetzt und wir legen ihn denn auch faktisch jederzeit bewußt oder unbewußt als Maßstab allen unsern sittlichen Entscheidungen zu Grunde. Auch Kant konnte eben deshalb ein solches letztes Ziel des sittlichen Wollens und Strebens, das er in der Vorstellung eines durchaus harmonischen Verhältnisses zwischen Tugend und Glückseligkeit entdeckt zu haben glaubte (in Wahrheit, ihm selbst unbewußt aber in das größtmögliche Wohl der Gesamtheit setzte) nicht entbehren, obwohl er es, wie weiter unten noch ausführlich zur Sprache kommen wird, nicht als „Bestimmungsgrund des reinen (sittlichen) Willens" gelten lassen wollte, d. h. ihm jeden determinirenden Einfluß auf den menschlichen Willen nach der sittlichen Seite hin bestritt.

Für die oberflächliche Betrachtung überflüssig erscheint ein solcher höchster, an sich sittlicher Zweck nur dann, wenn der Wille Gottes zum höchsten objektiven Bestimmungsgrunde der Sittlichkeit gemacht wird und wenn man dem entsprechend alle besonderen Gebote und Vorschriften der Moral unmittelbar auf diesen d. h. auf direkte göttliche Offenbarung zurückführt und sie somit anstatt auf die der Vernuft unmittelbar einleuchtende Autorität des höchsten Zweckes auf diejenige eines geheimnisvollen, der Vernunft seinem Wesen nach jederzeit unfaßbaren höchsten Wesens begründet. Indessen, eine hochwichtige, wenn auch weniger in die Augen springende Rolle spielt der höchste Zweck in Wahrheit doch auch dann. Denn um das Sittengesetz aus dem Willen Gottes herleiten zu können, muß man sich diesen als einen heiligen denken d. h. als einen solchen, der durchaus nur auf das Gute gerichtet ist, sich

also dieses zum Zweck setzt und nur dieses will. Und somit steht denn auch hier der Begriff des höchsten Zweckes im Hintergrunde und der Unterschied ist nur der, daß in diesem Falle der Mensch besagten Zweck als einen ihm unfaßlichen und unbegreiflichen denkt, sich aber dessen ungeachtet von seiner Vortrefflichkeit überzeugt hält, weil er in seinen Augen durch die Autorität Gottes gedeckt ist, welch' letzterer allein ihn weiß und kennt.

Es liegt jedoch in der Natur unserer Vernunft, daß sie bei einer derartigen Vorstellungsweise auf die Dauer nicht stehen bleiben, daß sie bei ihr unmöglich sich definitiv beruhigen kann. Denn es ist ihr nun einmal nicht gegeben, sich blindlings irgend welcher Autorität unterzuordnen und wäre es auch die ehrwürdigste und höchste: sie will selbst sehen, selbst urteilen und also in diesem Falle sich selbständig, nach eigenem, freiem Ermessen die Ziele ihres Handelns bestimmen. Und so konnte es denn nicht ausbleiben, daß die Menschheit nach und nach das sittliche Gesetz als ein „an sich philosophisches", das seine Begründung in sich selbst trägt, ansehen lernte, und demgemäß nach direkter Einsicht in den objektiven Bestimmungsgrund der Sittlichkeit d. h. nach Erkenntnis des höchsten ethischen Zweckes verlangte.

Welches aber ist dieser Zweck? Welches ist das Ziel, auf das uns das Sittengesetz durch die Gesamtheit seiner Gebote und Verbote hinweist, das es als das höchste, erstrebenswerteste bezeichnet und das demnach jeder, sofern er sittlich handeln will, sich zum Leitstern erwählen bezw. das ihm, so oft er in Wahrheit sittlich handelt, bewußt oder unbewußt als solcher vorschweben muß?

Die Antworten, die im Laufe der Zeit auf diese Fragen gegeben worden sind, lauten sehr verschieden. Man ist von jeher in diesem Punkte sehr geteilter Meinung gewesen und hat bald das größtmögliche eigene Wohl bezw. die eigene Glückseligkeit, bald das größtmögliche Wohl der Gesamtheit, bald die größtmögliche (moralische) Vollkommenheit, bald die harmonische Ausbildung aller individuellen Anlagen und Kräfte als den höchsten praktischen Zweck, das letzte den Menschen bewußt oder unbewußt zum wahrhaft sittlichen Verhalten bestimmende Ziel menschlichen Wollens und

Strebens erklärt, Es fragt sich, für welches von diesen „höchsten Begehrungsobjekten", für welches von diesen „letzten Bestimmungsgründen" wir unsererseits Partei ergreifen sollen?

Eine Entscheidung ist offenbar erst möglich, nachdem wir die Probe auf das Exempel gemacht, d. h. uns überzeugt haben werden, welches von diesen vermeintlichen Prinzipien die Anforderungen, die an das wahre objektive Prinzip der Sittlichkeit als solches gestellt werden müssen, voll und ganz erfüllt. Diese Anforderungen lassen sich in folgender Weise präzisiren: das objektive Prinzip der Sittlichkeit muß 1) imstande sein, ein durchweg sittliches Verhalten bei demjenigen, der sich dasselbe zum Leitstern erwählt und sich unter allen Umständen von ihm bestimmen läßt, zu *verbürgen*, oder was dasselbe ist, es muß imstande sein, in jedem Falle diejenige Handlungsweise, die unter den gerade gegebenen Verhältnissen allgemein als die objektiv richtige, vom Sittengesetz gebotene anerkannt wird, ohne jede Ausnahme vernünftig zu begründen; und es muß 2) das Gefühl der moralischen Nötigung, das *Gefühl der Verpflichtung* rechtfertigen und erklären können, das wir unwillkürlich, wir mögen wollen oder nicht, den Geboten des Sittengesetzes gegenüber empfinden.

Wie steht es nun, was die Erfüllung dieser beiden Forderungen betrifft, mit den oben genannten Bestimmungsgründen? Bleiben wir, um uns darüber klar zu werden, zunächst bei dem ersten derselben, bei dem sogenannten Prinzip des eigenen Wohles bezw. der eigenen Glückseligkeit stehen. Es ist das in gewisser Weise natürlichste und naheliegendste und schien sich überdies auch aus praktischen Gründen zu empfehlen, weil man (vielleicht nicht mit Unrecht) der Meinung war, daß die möglichst allgemeine Befolgung der Vorschriften und Gebote des Sittengesetzes, am besten gesichert sei, wenn es gelinge, den Egoismus für die Sache der Sittlichkeit zu interessiren und ihr auf diese Weise seine Kraft dienstbar zu machen und seinen mächtigen und weitreichenden Einfluß zu gewinnen. Dennoch ist die Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse *gerade ihrer egoistischen Tendenz* wegen der wahren Sittlichkeit im höchsten Grade gefährlich und zwar einfach

deshalb, weil sie den Kern derselben, die Moralität der Gesinnung, die ohne Uneigennützigkeit nicht denkbar ist, zerstört. Hätte jene Theorie Recht nämlich, dann verlöre der Begriff der moralischen Gesinnung allen und jeden Sinn. Denn es verhielte sich dann ja so, daß das, was wir gewöhnlich sittliche Gesinnung nennen, lediglich weitsichtige Klugheit wäre, die sich besser als die kurzsichtige gewöhnliche auf das wahre Wohl des Individuums und auf das, was wahrhaft zu seinem Besten dient, verstände, und daß wir uns nur darum gewöhnt hätten, gewisse Handlungen als gute und sittlich lobenswerte zu bezeichnen, weil sie zufällig nicht bloß den eigenen Interessen des Handelnden dienen, sondern nebenbei auch andern Nutzen bringen, ja teilweise sogar den Interessen der Gesamtheit zweckdienlich sind und sie fördern — ein Umstand, der aber selbstverständlich für den Handelnden selbst ganz gleichgültig wäre und von ihm in keiner Weise bei seinen Entschließungen in Betracht gezogen werden könnte. Erwägt man dies alles, so erhellt, daß die Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse, sobald sie in der angegebenen, allein konsequenten Weise die raffinirteste Selbstsucht zum Urquell aller Sittlichkeit und Tugend erhebt, geradezu eine antiethische, allem echten Sittlichkeitsgefühl Hohn sprechende und insofern für die Moralität der Gesinnung im höchsten Grade gefährliche und verderbliche Bedeutung gewinnt — eine Bedeutung, die es dringend notwendig macht, zu untersuchen, ob die Behauptungen ihrer Anhänger auf Wahrheit beruhen und ob ihnen thatsächlich der Nachweis, daß alle „sogenannte" Sittlichkeit sich in letzter Linie auf Egoismus gründe und nur auf ihnen gründen könne, gelingt. Sehen wir uns daher besagte Theorie und die Gründe, die ihre Anhänger zu ihren Gunsten geltend zu machen pflegen, etwas genauer an. —

Zunächst ist es notwendig, auf eine Zweideutigkeit aufmerksam zu machen, die sich bei den Erörterungen über diese Fragen unvermerkt eingeschlichen und zu mannigfachen bedauerlichen und folgenschweren Misverständnissen Veranlassung gegeben hat. Sie betrifft den objektiven Bestimmungsgrund, auf den die Theorie vom wohlverstandenen eigenen Interesse sich stützt. Der Begriff der eigenen

Glückſeligkeit nämlich birgt inſofern einen doppelten Sinn, als der eine dabei die größtmögliche Befriedigung aller individuellen Triebe mit Einſchluß der nicht-egoiſtiſchen im Auge hat, der andere dagegen nur an die größtmögliche Befriedigung der ſpezifiſch-egoiſtiſchen Triebe denkt. Dieſer Umſtand iſt von ſchwerwiegender Bedeutung. Hätte man ihn rechtzeitig und mit der nötigen Schärfe ins Auge gefaßt, ſo wären Anhänger wie Gegner der uns hier beſchäftigenden Theorie gewiß leichter und ſchneller zur Ausſonderung des berechtigten Kerns, der dieſer Theorie zu Grunde liegt, und damit zu einer alle Teile befriedigenden dauernden Verſtändigung gelangt. — Machen wir uns die Sache, um die es ſich handelt, recht klar. Daß ein berechtigter Kern in der Theorie vom wohlverſtandenen eigenen Intereſſe vorhanden iſt, ſteht meines Erachtens außer allem Zweifel. Ich erblicke dieſen Kern in einem Gedanken, der, wie ich glaube, bei allen Syſtemen dieſer Richtung bewußt oder unbewußt im Hintergrunde ſteht, von den älteren Vertretern derſelben im Ganzen aber weniger beachtet wurde, bei den neueren dagegen immer häufiger und in immer entſchiedener Weiſe zum Ausdruck gelangt. „Das Streben nach eigner Glückſeligkeit" — ſo etwa läßt ſich dieſer Gedanke formuliren — „das Streben nach eigener Glückſeligkeit iſt jedem Individuum als ſolchem angeboren; es wurzelt im innerſten Kern ſeines Weſens und iſt die natürliche, nicht zu verleugnende und praktiſch in der That auch nie von irgend jemand verleugnete Grundlage alles menſchlichen Wollens und Handelns und ſomit auch die von der Natur ſelbſt an die Hand gegebene, einzig mögliche Grundlage der Ethik." (Vgl. Spinoza, Ethik IV. Teil. p. 19. 20—22. 24.) Die ſo denken, ſind ohne Zweifel im Recht. Es iſt ohne Weiteres zuzugeben, daß von dem individuellen Glückverlangen in dem hier angegebenen Sinne überhaupt nicht und alſo auch in der Ethik nicht abſtrahirt werden kann, daß vielmehr jedes ethiſche Syſtem dasſelbe anzuerkennen, ſich mit ihm auseinanderzuſetzen, ja ganz direkt an dasſelbe anzuknüpfen hat. Es liegt dies in der Natur des individuellen Willens begründet, denn der individuelle Wille — das kann gewiſſen überſtrengen Moraliſten gegenüber nicht oft

genug und nicht nachdrücklich genug betont werden — der individuelle Wille iſt ſeiner Natur nach eudämoniſtiſch geſinnt, er iſt der zum Bewußtſein ſeiner ſelbſt gekommene und dadurch mehr oder minder zielbewußt gewordene individuelle Glückstrieb ſelbſt.

Die Sache iſt ohne Weiteres klar Denn wollen heißt etwas begehren; wir können aber nichts begehren, was uns nicht in irgend einer Beziehung begehrenswerth oder wie wir gewöhnlich ſagen gut erſcheint, und umgekehrt, alles was uns in irgend einer Beziehung gut erſcheint, müſſen wir, inſoweit es uns ſo erſcheint, notwendig wollen oder begehren. So unzweifelhaft dies aber iſt, ſo unzweifelhaft iſt es auch, daß es mit dem ſittlich Guten nicht anders ſteht, daß wir auch dieſes nicht wollen könnten, wenn es uns nicht aus irgend einem Grunde wollenswert erſchiene, d. h. wenn wir es nicht ſo beſchaffen glaubten, daß wir uns von ſeiner (totalen oder partiellen) Verwirklichung Befriedigung eines uns innewohnenden, nicht abzuweiſenden Verlangens verſprechen könnten.*) Somit unterliegt es, wie ich glaube, keinem Zweifel, daß die Anhänger der Theorie vom wohlverſtandenen eigenen Intereſſe durchaus im Rechte ſind, wenn ſie behaupten, daß alles menſchliche Handeln in letzter Linie von menſchlichen Luſt- und Unluſt-Empfindungen abhängt, und daß die edelſte, großherzigſte Handlung ſo gut wie die verächtlichſte dem unwiderſtehlichen Drange des Individuums, ſich ſelbſt genug zu thun und ſich ein ſeiner eigentümlichen Denk- und Empfindungsweiſe entſprechendes Gefühl eigener Befriedigung zu verſchaffen, entſpringt. Kein Menſch kann aus ſich ſelbſt heraus — ein Jeder handelt den Geſetzen ſeiner Natur gemäß d. h. er handelt in jedem Falle,

*) Die Freude über das Rechtthun ſelbſt d. h. die Selbſtbefriedigung, die der redlich denkende Menſch darüber, daß er recht gethan (ganz abgeſehen von dem nächſten Zweck der Handlung und dem direkten Erfolg oder Miserfolg derſelben), empfindet, iſt mit dieſem Gefühl nicht zu verwechſeln, ſetzt dasſelbe aber mit Notwendigkeit voraus. Denn ſie gründet ſich auf das Bewußtſein, daß die betreffende That einem edlen Triebe der eigenen Natur und ſeiner Übermacht über niedere, unedlere Triebe ſeinen Urſprung verdankt, und ſie wäre demnach unmöglich, wenn erſterer nicht vorhanden wäre und angemeſſene (objektive) Befriedigung verlangte.

wie er muß, und wenn er edel und großmütig handelt, so thut er auch das nur, weil seine Natur ihn dazu treibt, weil er seiner eigentümlichen Gesinnungsweise nach gar nicht anders handeln kann; das sind Argumente, gegen die sich schwerlich etwas Stichhaltiges einwenden läßt, Wahrheiten, denen gegenüber bei dem unbefangen Prüfenden jeder Widerspruch verstummt.

Aber wenn dem auch so ist: nicht minder wahr bleibt es darum trotz alledem doch, daß nicht alles menschliche Handeln egoistisch ist, daß vielmehr jede im wahren Sinne sittlich gute That uneigennützigen, nicht-egoistischen Motiven entspringt. Bei oberflächlicher Betrachtung konnte es freilich scheinen, als ob diese Behauptung mit dem soeben Ausgeführten in Widerspruch stände — allein es läßt sich leicht nachweisen, daß dieser vermeintliche Widerspruch eben nur ein scheinbarer ist, der bei klarer Erkenntnis der wahren Sachlage verschwindet. Denn das individuelle Glücksstreben, von dem oben die Rede war, ist ja nichts andres als das natürliche, nicht abzuweisende Verlangen nach Befriedigung der individuellen Bedürfnisse d. h. ein Verlangen nach Lust, das in der Gesamtheit der individuellen Triebe begründet ist, und dessen eigentümliche (individuelle) Beschaffenheit auf der relativen Stärke der einzelnen Triebe, auf ihrem wechselseitigen Verhältnis und auf der Art ihrer organischen Verknüpfung beruht. Eben dieses Streben aber zeigt sich keineswegs in allen seinen Äußerungen als ein im gewöhnlichen Sinne egoistisches, und zwar deshalb nicht, weil unter den erwähnten individuellen Trieben auch solche sind, die zwar so gut wie alle andern im Ich d. h. in der eigentümlichen Naturanlage des betreffenden Individuums wurzeln und demnach die gemeinsame — wenn man will egoistische — Grundlage aller so wenig wie die übrigen verleugnen können, die aber auf **nicht-egoistische Ziele** gerichtet sind, weil sie in der bloßen Vorstellung der Existenz von Zuständen, die nicht die eigenen des betreffenden Individuums sind, ihm aber gleichwohl im Interesse eines Anderen erfreulich und begehrenswert erscheinen, die ihnen angemessene, ihnen völlig genugthuende Befriedigung

finden. Es sind dies diejenigen Triebe, denen alle selbstlosen Neigungen, alle uneigennützigen Regungen der Liebe, des Wohlwollens, des Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühls, des warmen Interesses am Gemeinwohl, kurz alle jene individuellen Tendenzen, die meines Erachtens am besten unter der Bezeichnung des oberen Begehrungsvermögens*) zusammenzufassen sind, ihren Ursprung verdanken. — Ihnen gegenüber stehen die spezifisch egoistischen Triebe, aus denen die einseitig selbstsüchtigen Neigungen hervorgehen und auf denen mithin die individuelle Vereinigung dieser letzteren d. i. das, was man mit einem treffenden Kantschen Ausdruck das niedere Begehrungsvermögen nennen kann, beruht. — Eben diese Unterscheidung (zwischen dem oberen und unteren Begehrungsvermögen) aber bringt uns unmittelbar wieder auf den Kern der Sache und auf die schon oben hervorgehobene Zweideutigkeit, die den Begriffen des eigenen Wohls bezw. der eigenen Glückseligkeit anhaftet, zurück. Und zwar erkennen wir nunmehr den Unterschied zwischen den durch diese beiden Begriffe repräsentirten Bestimmungsgründen, *die man irrtümlicherweise in einen einzigen verschmolzen hat*, und das Verhältnis beider zu einander ganz klar. Denn wir haben ja nunmehr zwei individuelle Begehrungsvermögen kennen gelernt, — das obere und das niedere — denen naturgemäß ebenso viele Objekte oder höchste Bestimmungsgründe entsprechen; beide aber bilden zusammengenommen den individuellen Willen oder das *Begehrungsvermögen überhaupt*. Letzteres setzt sich demnach aus den beiden ersteren oder, was dasselbe ist, aus der Gesamtheit *aller* indivi-

*) Man gestatte mir, diese Kant entlehnte Bezeichnung sowie auch die des Begehrungsvermögens in *meinem* Sinne zu gebrauchen.

**) Wenn ich zwischen Trieben und Neigungen unterscheide, so geschieht dies in dem Sinne, daß ich unter dem Trieb die im Menschen a priori vorhandene, ihm selbst noch unbewußte *Anlage* zur Neigung, unter letzterer dagegen den durch Erkenntnis des ihm gemäßen Objektes zum Bewußtsein des Individuums gekommenen Trieb verstehe. In diesem Sinne fasse ich den Individualwillen oder das individuelle Begehrungsvermögen als die Gesamtheit aller individuellen *Neigungen* nicht aber als die Gesamtheit der individuellen *Triebe*, weil von Wollen und Begehren im eigentlichen Sinne nur da, wo Erkenntnis ist, die Rede sein kann.

duellen Neigungen zusammen in ganz analoger Weise wie das obere Begehrungsvermögen alle nicht-egoistischen Neigungen als solche, das untere alle spezifisch egoistischen Neigungen umfaßt. Das naturgemäße letzte Ziel aller egoistischen Neigungen (oder, was dasselbe ist, der der Natur des niederen Begehrungsvermögens angemessene höchste Bestimmungsgrund des egoistischen Willens) ist der des größtmöglichen eigenen Wohles — das naturgemäße letzte Ziel aller nicht egoistischen Wünsche und Bestrebungen (oder, was dasselbe ist, der der Natur des oberen Begehrungsvermögens entsprechende höchste Bestimmungsgrund des sittlich reinen Wollens), dagegen ist der des größtmöglichen Wohls der Gesamtheit. Will man noch außerdem von einem besonderen letzten Ziel und höchsten Bestimmungsgrund des individuellen Begehrungsvermögens überhaupt sprechen, so kann man unter diesem nur schlechthin die größtmögliche Summe eigener (egoistischer wie nicht-egoistischer) Befriedigung verstehen. Um Misverständnisse zu vermeiden, werde ich in der Folge diesen letzten Bestimmungsgrund (den allgemeinen Grund alles menschlichen Sichbestimmens überhaupt) jederzeit als den der größtmöglichen eigenen **Glückseligkeit** bezeichnen und demgemäß diesen Ausdruck lediglich in dem hier angezogenen Sinne gebrauchen, zum Unterschiede hiervon aber für den spezifisch egoistischen Bestimmungsgrund des unteren Begehrungsvermögens ebenso ausschließlich die Benennung: Bestimmungsgrund des größtmöglichen **eigenen Wohles** adoptiren.

Erst jetzt, nachdem wir diese Unterscheidung vorgenommen haben, können wir dazu übergehen, die erwähnten drei Bestimmungsgründe mit Rücksicht auf die uns hier beschäftigende Hauptfrage zu prüfen d. h. sie auf ihren sittlichen Gehalt, auf ihre Bedeutung für die Ethik eingehend zu untersuchen. Sehen wir also zunächst zu, ob diejenigen Recht haben, die da behaupten, das sittliche Wohlverhalten lasse sich in jedem Fall direkt oder indirekt auf den Bestimmungsgrund des eigenen Wohles zurückführen und sei durch den Hinweis auf diesen unter allen Umständen mühelos zu rechtfertigen und zu begründen. Zum Beweis für diese Behauptung hat man auf die großen Vorteile hingewiesen, die dem Einzelnen

aus dem engen Anschluß an seines Gleichen, aus seiner Zugehörigkeit zu einem geregelten Staatswesen mit geordneter Rechtspflege, das ihm relative Sicherheit nach innen und außen und für die bei weitem meisten Fälle genügenden Schutz seines Lebens und persönlichen Eigentums verspricht, erwachsen. Es ist von vornherein zuzugeben, daß diese Art der Argumentation sehr viel Bestechendes hat. Denn die erwähnten Vorteile sind auf der Hand liegend und von schwerwiegendster Bedeutung, und wer nicht bloß in kurzsichtigster Weise auf das Nächstliegende bedacht ist, der muß dies einsehen und zugleich begreifen können, daß der Einzelne nur durch partielle Selbstbeschränkung und eine gewisse Unterordnung unter allgemein gültige Regeln den Vorzug der Staatsangehörigkeit zu erkaufen bezw. an ihm zu partizipiren vermag. Trotz alledem aber giebt es zahlreiche Fälle, denen gegenüber das sittliche Verhalten sich nicht aus der Rücksicht auf das wohlverstandene egoistische Interesse erklären läßt und nicht durch eine egoistische Denkungsweise gewährleistet werden kann. Denn da es zwar im Interesse des Einzelnen liegt, daß seine Mitbürger die sittlichen Gesetze unter allen Umständen heilig halten und sie auch dann, wenn sie schwere persönliche Opfer von ihnen fordern, unentwegt befolgen, nicht aber, daß er selbst ebenso handelt, falls er durch eine geheime Gesetzesübertretung sich einen Sonder-Vorteil verschaffen und sich dabei vor Entdeckung sicher stellen und also der Strafe für sein Vergehen entrinnen kann: so wäre (nach dieser Theorie) offenbar derjenige nicht bloß der Klügste, sondern auch der vom moralischen Standpunkt Lobenswerteste und Beste, der durch den ostensibel zur Schau getragenen Schein streng gesetzmäßigen, ja edlen und großherzigen Handelns alle Andere zu täuschen, sie zur pünktlichen Beobachtung ihrer Pflichten anzuhalten, für sich selbst aber insgeheim möglichst viele und möglichst große (nach der gewöhnlichen Auffassung unerlaubte oder doch unbillige) Vorteile auf Kosten Anderer herauszuschlagen verstände. Wenn Spinoza in seiner Ethik jede derartige Konsequenz seiner Theorie weit von sich wies und mit Entschiedenheit verneinte, so dokumentirte er damit eben nur, daß

er faktisch auf einem ganz anderen sittlichen Standpunkt als dem theoretisch von ihm vertheidigten stand, daß er in Wahrheit das Wohl des Ganzen über sein eigenes bezw. über das eines einzelnen bestimmten Individuums stellte und daß er sich für ersteres interessirte, nicht, wie er sich selbst einredete, deshalb, weil die Beförderung desselben sich für das Individuum unter allen Umständen aus egoistischen Gründen empfiehlt d. h. also nicht bloß aus Rücksicht auf seinen eigenen Vorteil, sondern vielmehr auch deshalb, weil sein angeborenes Gerechtigkeits- und Billigkeits-Gefühl den Lust- und Unlust-Empfindungen anderer Individuen gleiche Bedeutung wie seinen eigenen zuerkannte und darum auch jenen so gut wie der eigenen die ihnen gebührende Beachtung und Berücksichtigung schenkte. Um sich aber jenes Gerechtigkeits- und Billigkeitsgefühl selbst vernünftig zu erklären, nahm er an, daß das eigene Wohl unter allen Umständen mit dem Gesammtwohl solidarisch sei, was indessen, wie soeben hervorgehoben, keineswegs der Fall*). Es versteht sich, daß hierdurch die Thatsache, daß ein weitsichtiger, klug berechnender Egoismus in sehr vielen Fällen ein streng gesetzmäßiges Verhalten zur Folge haben wird, keineswegs in Abrede gestellt werden soll. Was ich bestreite, ist bloß, das dies unter allen Umständen der Fall sein wird, ja bei konsequenter Anwendung des egoistischen Prinzips geradezu der Fall sein muß. Denn die Sachen stehen ja nicht so, daß der Mensch sich alle jene Vorteile, die dem Einzelnen aus dem festen äußeren und inneren Anschluß an seines Gleichen (an die staatliche Gemeinschaft, an Verwandte, Freunde, Genossen ꝛc.) erwachsen nur durch unermüdliche, treue Pflichterfüllung in Allem und Jedem, im Großen und im Kleinen erkaufen kann, daß er etwa in irgend einer Stunde seines Lebens vor die Alternative gestellt würde, sich entweder für diesen Anschluß oder aber unter Verzicht auf alle seine Vortheile durch eine feierliche öffentliche Absage gegen denselben zu erklären, und daß er im ersteren Falle in seinem Handeln für sein ganzes ferneres Leben nicht bloß moralisch, sondern auch faktisch derart

*) Vergl. hierzu Anhang I.

gebunden wäre, daß es sich unter keinen Umständen (und also auch im Geheimen nicht) den ihm aus jener Entscheidung erwachsenen Verpflichtungen und ihrer pünktlichen Innehaltung entziehen könnte. Wäre dies der Fall, dann allerdings würde die Rücksicht auf das eigene egoistische Interesse wohl hinreichend sein, jeden halbwegs verständigen Menschen zu bewußter, thatkräftiger Hingabe an die Interessen der Gesamtheit, zu opferfähiger Hülfsbereitschaft für Andere und zu streng pflichtmäßigem Handeln in allen Stücken zu bestimmen. Aber so liegen, wie schon erwähnt, die Dinge eben nicht. Denn es ist dem Individuum im Gegenteil sehr wohl möglich, sich für seine Person alle wesentlichen Vorteile, die das Gemeinwesen seinen Mitgliedern und der enge persönliche Anschluß an Andere dem Einzelnen gewährt, zu Nutzen zu machen, ohne daß es deshalb genötigt wäre, sich durch ein echt humanes Verhalten nach allen Richtungen hin dieser Vorteile *würdig* zu erweisen und so ein begründetes Anrecht an dieselben zu gewinnen. Ob diese Vorteile *so große* sind, daß sie **alle** Opfer, die von dem Einzelnen unter Umständen gefordert werden, voll aufzuwiegen im Stande sind, *das* ist eine Frage, die hier nicht erörtert werden soll und die wegen Mangel an ausreichender Erfahrung auch schwerlich jemals endgültig entschieden werden kann. Eine solche Entscheidung ist aber auch nicht notwendig, da die Chance, daß es durch seinen Anschluß an Andre und insbesondre an die Gesamtheit weniger verliert als gewinnt, in den *allermeisten Fällen* eine so große ist, daß ohne Zweifel schon diese Erwägung bei jedem verständigen Menschen den Ausschlag geben und ihn im eigensten Interesse zu einer entsprechenden Rücksichtnahme auf die Interessen Anderer bestimmen muß. Allein aus einem solchen Entschluß folgt an und für sich doch noch keineswegs jene *unerschütterliche Konsequenz im Rechtthun*, die für das Wohl der Gesamtheit zu *jedem* Opfer bereit ist und die aus der Überzeugung, daß sie ihr jedes Opfer schuldet, entspringt. Aus der Rücksicht auf das wohlverstandene eigene Interesse läßt sich diese Art der Konsequenz jedenfalls nicht ableiten und durch sie ist sie nicht zu begründen: denn das eigene (egoistische) Interesse erheischt im Gegenteil ein

vorsichtiges Abwägen und kluges sich Bestimmen von Fall zu Fall. Jene Konsequenz im Rechtthun, die Spinoza im Sinne hatte und in seiner Ethik empfahl, setzt dagegen ein sich Verpflichtetfühlen für empfangene Wohlthaten d. h. ein ausgeprägtes Rechts- und Billigkeits-Gefühl, das nun und nimmer aus egoistischen Erwägungen hervorgehen kann, voraus. Denn der Egoismus sucht naturgemäß die Vorteile der öffentlichen Ordnung und eines möglichst engen, persönlichen Anschlusses an Andre so viel wie möglich für sich auszubeuten, hat dabei zugleich aber immer das Bestreben, sie so billig wie möglich zu erlangen d. h. seinerseits so wenig wie möglich für Andre bezw. für die Gesamtheit zu leisten. Er thut das in dieser Beziehung absolut Notwendige — aber auch nicht mehr. Denn jedes „Mehr" verstößt gegen die Natur des ihm zu Grunde liegenden Prinzips. Je nach der eigentümlichen Charakteranlage der betreffenden Individuen werden die Ansichten über dieses absolut Notwendige freilich sehr verschiedene sein. Den von Natur Verwegenen wird die Furcht vor Entdeckung und Bestrafung auch nicht einmal vor den gröbsten Gesetzesübertretungen und Rechtsverletzungen, von denen er sich einen wertvollen, persönlichen Vorteil verspricht, abschrecken und zurückhalten können; vorsichtigere und ängstlichere Gemüter, denen an ihrem guten Ruf und an der Meinung, die Andre über sie hegen, nicht allzuviel gelegen ist, werden sich durch Gesetzesumgehungen, die nicht unter die Paragraphen des Strafrechts fallen, durch allerhand Praktiken und Kniffe, bei deren Entdeckung sie schlimmstenfalles den Verlust der Achtung ihrer Mitbürger riskiren, zu helfen suchen und sich mit derlei kleinen „Unregelmäßigkeiten", bei denen sie keine ernstliche Gefahr laufen, begnügen; noch Andre werden sich auch in dieser Beziehung tadellos verhalten, sie werden, wenn sie noch klüger und weitsichtiger sind, sogar Anderen gefällig sein, ihnen helfen und sie unterstützen, wann und wo sich eine günstige Gelegenheit dazu bietet, solange dies ohne allzu große Opfer und Unbequemlichkeiten ihrerseits geschehen kann; aber sie werden doch auch dabei immer an sich selber denken, sich wo möglich jede Gutthat zehn Mal überlegen, sie jedenfalls sich und Andern in An-

rechnung bringen und sich niemals zu einer, von der sie sich keinerlei direkten oder indirekten persönlichen Vorteil versprechen können, entschließen. Daß eine solche, lediglich aus berechnender Klugheit hervorgehende Handlungsweise, so legal sie auch ist und so ehrenwert sie erscheint, keinerlei wahren sittlichen Wert hat, ist aber in die Augen springend, und daß ein aus dem Gesichtspunkt des eigenen Interesses fehlerhaftes und verkehrtes Handeln, ein Handeln, das aus Kurzsichtigkeit das wahre eigene Interesse schädigt, zwar als ein sehr thörichtes erklärt werden muß nimmermehr aber als ein verbrecherisches bezeichnet werden kann, liegt ebenso unzweifelhaft für jeden unbefangen die wahre Sachlage ins Auge Fassenden auf der Hand. Denn nur die Selbstlosigkeit der Gesinnung giebt der Handlung subjektiv sittlichen Wert und nur die aus Selbstsucht entspringende Misachtung fremder Rechte stempelt gewisse Thaten zu Missethaten oder Verbrechen. Worin dies begründet ist, wird weiter unten noch eingehend zur Sprache kommen.

Dagegen ist allerdings zuzugeben, daß bei mancher vielbewunderten That, die aus durchaus selbstlosen Motiven hervorzugehen scheint, der Egoismus gleichwohl in höherem oder geringerem Grade mit im Spiele sein kann, wenn sie nicht bloß aus dem edlen Ehrgeiz, Gutes zu wirken und Andern zu nützen, sondern aus Eitelkeit, Ehrsucht und Ruhmgier, aus dem Verlangen nach Einfluß und Macht, aus dem Wunsch, von sich reden zu machen, und sich anerkannt und bewundert zu sehen, entspringt. Darum steht auch die im Stillen geübte, kaum jemals aus ihrer Verborgenheit hervortretende und bei aller Treue und allem Opfermut bescheidene und anspruchslose Tugend noch höher. Daß letztere aber nicht aus selbstsüchtiger Berechnung hervorgehen kann, erhellt von selbst. Denn es wird doch wohl Niemand im Ernst behaupten wollen, daß beispielsweise in allen den Fällen, in denen der Mensch sich vor die Alternative gestellt sieht, entweder elend zu Grunde zu gehen oder sich durch eine ehrlose und pflichtvergessene Handlung zu retten, die Rücksicht auf den eignen Vorteil es ist, die ihn bestimmt, lieber den eigenen Untergang zu wählen als vom Pfade des Rechts zu weichen, und auf Kosten der Selbstachtung dem

drohenden Verderben zu entrinnen?*) Und wie steht es mit all jenen Thaten heroischer Selbstaufopferung, die teils aus der Liebe zu Andern hervorgingen, teils der Liebe zum Vaterlande oder der begeisterten Hingabe an eine Idee entsprangen? Will man auch ihnen gegenüber von Egoismus sprechen? Will man etwa daran erinnern, daß vielleicht der Gedanke an die Bewunderung und dankbare Anerkennung der Nachwelt auf jene Thaten nicht ohne Einfluß gewesen, daß vielleicht der Traum der Unsterblichkeit, der für edle Gemüther etwas so Berauschendes hat, diejenigen, die solche Thaten vollbrachten, im Leben und im Sterben noch verlockend und verheißungsvoll umschwebte? Will man derartige Regungen noch als egoistische bezeichnen: immerhin! — Der Funken von Egoismus, der aus ihnen hervorblitzt, geht unter in dem lauteren Feuer heiliger Begeisterung, selbstloser Hingabe an die Idee des Guten, das jenen edlen Ehrgeiz, vor Andern Großes zu leisten, allein entzündet und nährt, und ohne welches der todesfreudige Opfermut, der das Individuum zur Selbstvernichtung treibt, garnicht gedacht werden kann. — Macht man die Vertreter der egoistischen Theorie auf diese Fälle aufmerksam, weist man sie auf die an diesem Punkte zu Tage tretende Lücke in ihrer Beweisführung hin, so suchen sie sich, dergestalt in die Enge getrieben, häufig dadurch zu helfen, daß sie sagen: „Dies alles widerstreitet unsren Behauptungen nicht; denn auch diese Menschen handeln nur so wie sie handeln, weil sie in eben dieser Handlungsweise die größte Befriedigung finden; sie opfern sich, weil der Gedanke, für eine gute Sache zu sterben und ihr zu nützen, sie mehr als alles andere beglückt." Hiergegen ist nun nichts einzuwenden; es ist aber offenbar, daß diejenigen, die so argumentiren, den Boden der spezifisch egoistischen Theorie verlassen, weil sie sich nicht mehr auf den Bestimmungsgrund des größtmöglichen eigenen *Wohles* sondern auf den der größtmöglichen eigenen *Glückseligkeit* berufen, welch letzterer nunmehr eingehend auf seine ethische Bedeutung hin geprüft und untersucht werden soll.

*) Spinoza scheint dies freilich anzunehmen. Vergl. dazu Anhang I.

Es hat ſich bei unſern bisherigen Unterſuchungen herausgeſtellt, daß nicht alle menſchlichen Handlungen aus egoiſtiſchen Motiven hervorgehen, daß vielmehr gerade diejenigen, die wir allgemein als gute, vom ſittlichen Standpunkt lobenswerte betrachten (und zwar ohne jede Ausnahme) als nichtegoiſtiſche zu betrachten ſind. Zugleich iſt ſchon darauf hingewieſen worden, daß ſich das Streben nach eigener Glückſeligkeit mit jener Selbſtloſigkeit der Geſinnung, die das ſubjektiv-charakteriſtiſche, obzwar nur negative Kennzeichen aller echten Sittlichkeit iſt, ſehr wohl verträgt. Aber aus dieſem Umſtande folgt doch noch keineswegs, daß wir in der Vorſtellung der größtmöglichen Summe eigener Glückſeligkeit den geſuchten, ſittlichen Beſtimmungsgrund des Willens zu erblicken haben, der als ſolcher das höchſte Objekt und letzte Ziel alles ſittlichen Wollens und Strebens begrifflich zum Ausdruck bringt. Denn dieſer Rang gebührte dem erwähnten Beſtimmungsgrund nur dann, wenn er das ſittliche Wohlverhalten aller Individuen, die ſich von ihm leiten laſſen, unter allen Umſtänden zu gewährleiſten imſtande wäre, was doch ſicherlich niemand von ihm behaupten wird noch kann.

Als zweifellos richtig iſt allerdings zuzugeben, daß ein ſittlich lobenswertes Verhalten in allen Dingen unter beſtimmten Vorausſetzungen mit der Rückſicht auf die eigene Glückſeligkeit recht wohl in Einklang gebracht, ja geradezu durch ſie begründet und auf ſie zurückgeführt werden kann. Allein eben dasſelbe iſt auch mit dem moraliſch unwürdigſten und verwerflichſten Betragen der Fall. Es kommt eben alles hierbei auf die Vorausſetzungen oder, um mich genauer auszudrücken, auf die eigentümlichſte Naturanlage der einzelnen, durch beſagte Rückſicht geleiteten Individuen an, weil der Begriff der eigenen Glückſeligkeit allererſt durch die Eigenart eines jeden konkreten Inhalt und reale Bedeutung gewinnt.

Thatſächlich ſtreben alle Menſchen — mehr oder minder konſequent — nach größtmöglicher eigener Glückſeligkeit, aber die Reſultate dieſes Strebens ſind, wie überhaupt, ſo auch ſpeziell

in ſittlicher Beziehung ſehr verſchiedene. Und zwar nicht bloß deshalb, weil der Eine klüger iſt und ſeinen Vorteil beſſer wahrzunehmen vermag als der Andere, ſondern vernehmlich auch deshalb, weil Jeder ſeinen eigenen Begriff von Glückſeligkeit hat und es ſchwerlich zwei Menſchen giebt, die genau dasſelbe unter jenem Worte verſtehen. So kommt es, daß derjenige, in deſſen Natur die Vernunft und mit ihr die edleren und uneigennützigen Triebe überwiegen, in den meiſten Fällen das Rechte thut — und zwar auch aus keinem andern Grunde, als weil ihn dies mehr denn alles andere *beglückt* — daß dahingegen bei dem mit vorwiegend niedrigen Begierden und Leidenſchaften behafteten Individuum das gerade Gegenteil der Fall iſt, daß es ſelbſtſüchtig, rückſichtslos oder grauſam handelt, ſich Ungerechtigkeiten und Schlechtigkeiten aller Art erlaubt, ja ſogar vor offenbaren Verbrechen nicht zurückſchreckt, wenn es gilt, einem beſonders heftigen Triebe genug zu thun, ein beſonders leidenſchaftliches Verlangen zu ſtillen. Zwar erwacht wirklich großen Verbrechen gegenüber auch in ſittlich rohen und ſtark verhärteten Gemütern meiſt nachträglich die Reue; aber dies iſt doch auch *nur* der Fall, wenn noch Keime des Beſſeren in ihnen vorhanden waren — und dann — wieviel Schändlichkeiten und Erbärmlichkeiten kann ſich nicht ein Menſch mit hinlänglich weitem Gewiſſen ohne jeden Skrupel und ohne jemals das Gefühl der Scham oder Reue kennen zu lernen, geſtatten! — Aus alledem aber folgt von ſelbſt, daß das Prinzip der eigenen Glückſeligkeit als das objektive Prinzip der Sittlichkeit nicht anerkannt werden kann — und zwar einfach deshalb nicht, weil es ſich, wie wir geſehen haben, mit Gemeinheit und Niedrigkeit der Geſinnung ebenſo gut wie mit Edelmut und Seelengröße verträgt, weil es infolge deſſen je nach der verſchiedenen Charakteranlage der betreffenden Subjekte ſehr verſchiedene Wirkungen hervorbringt und daher keineswegs ohne Weiteres ein durchweg ſittliches Verhalten derjenigen Individuen, die ſich von ihm leiten laſſen, verbürgen und gewährleiſten kann.

Es erſcheint der Wichtigkeit der Sache wegen notwendig, das eigentümliche Verhältnis, in dem das Prinzip der eigenen

Glückseligkeit zu dem des eigenen Wohles und zu dem des Allgemeinwohles steht, noch etwas genauer zu betrachten. Man kann ersteres auch bezeichnen als das Prinzip der *größtmöglichen Summe eigener Lust*. Nun sind aber die Lust- und Unlust-Empfindungen keine selbständigen Bewußtseins-Erscheinungen*), sondern bloße Begleit-Erscheinungen oder auch bloße begleitende Momente eines bestimmten, sachlichen Bewußtseins-Inhaltes. Denn es muß immer etwas Sachliches gegeben sein — entweder eine bestimmte Vorstellung oder ein bestimmter Gedanke oder eine bestimmte sinnliche Empfindung — an die die Lust- oder Unlust-Empfindung sich knüpft. Die letztere ist lediglich der Ausdruck der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung des betreffenden sachlichen Bewußtseins-Inhalts mit den ihm eigentümlichen, in seiner Natur-Anlage

*) Man kann deshalb auch sagen: Die Unlust oder Lust, die ich verabscheue oder begehre, ist nicht die ganze Materie des Wollens, sondern sie ist nur ein (und zwar formales) Moment derselben, aber dasjenige Moment, das die Beziehung der ganzen Materie zu unserm Begehrungsvermögen vermittelt und sie dadurch allererst zur „Materie des Wollens" stempelt, indem sie auch das *zur Lust oder Unlust Gehörige, welches nicht selbst Lust oder Unlust ist*, begehrens- oder verabscheuenswert macht. Ich erkläre mich deutlicher. Die sogenannten Lust- oder Unlust-Empfindungen sind (wie schon im Text hervorgehoben) nicht selbständige Bewußtseins-Erscheinungen, sondern entweder bloße Begleit-Erscheinungen bestimmter selbständiger Bewußtseins-Vorgänge, die ausschließlich im Gefolge dieser letzteren auftreten, oder auch bloße psychische Momente, die sich mit andern psychischen Momenten zu durchaus einfachen Bewußtseins-Erscheinungen verbinden. Letzteres ist bei den einfachen Sinnes-Empfindungen der Fall, wo das Lust- oder Unlust-Moment mit jenem andern Moment, das der betreffenden angenehmen oder unangenehmen Empfindung *ihren eigentümlichen Charakter* giebt, so vollständig in Eins verschmilzt, daß man die betreffenden einzelnen Momente kaum als solche zu erkennen und nur sehr schwer in Gedanken auseinander zu halten vermag. Dennoch sind sie auch hier vorhanden. Dies bekundet der Umstand, daß jede sinnliche Schmerz- oder Lust-Empfindung *nicht bloß* angenehm oder unangenehm schlechthin ist, sondern nebenbei ihren ganz bestimmten, sie von andern angenehmen oder unangenehmen Sinnes-Empfindungen in mehr oder minder markanter Weise unterscheidenden Charakter besitzt. — In allen andern Fällen, in denen wir von Lust- oder Unlust-Empfindungen affizirt werden, d. h. in allen den Fällen, in denen es sich nicht um einfach sinnliche, sondern um ästhetische oder seelische Lust- oder Unlust-Regungen handelt, sind diese als besondere

begründeten Trieben und Begierden des betreffenden, ſich vorſtellend denkend oder empfindend verhaltenden Subjektes — um dieſer Nichtübereinſtimmung oder Übereinſtimmung willen wird der betreffende Bewußtſeins-Inhalt in jedem Falle von dem betreffenden Individuum verabſcheut oder begehrt. Aber wenn es ſonach auch die (eigene) Unluſt iſt, die wir in jedem Falle (bewußt oder unbewußt) verabſcheuen und die (eigene) Luſt, die wir (bewußt oder unbewußt) begehren, ſo erhellt doch aus dem eben Geſagten von ſelbſt, daß wir beide nicht *für ſich allein* verabſcheuen oder begehren können, ſondern daß wir jederzeit das mit verabſcheuen oder begehren müſſen, woran die Unluſt oder Luſt für

---

Begleit-Erſcheinungen von den anſchaulichen Vorſtellungen oder Ideen-Verknüpfungen, denen ſie anhängen, in ſchärferer Weiſe getrennt. Allein auch in dieſen Fällen kann man die Unluſt oder Luſt nicht verabſcheuen oder begehren, ohne zugleich die anſchaulichen Vorſtellungen und die Gedanken-Verbindungen, deren Begleiter ſie ſind, ja ohne ſogar diejenigen Verhältniſſe oder Zuſtände der Außenwelt, die letztere in uns veranlaſſen, mit zu verabſcheuen und mit zu begehren — und wenn man die Sache recht betrachtet, bilden daher erſt alle dieſe Momente zuſammen genommen die wahre „Materie des Wollens". Gleichwohl hat man häufig die bloße Luſt- oder Unluſt-Empfindung, weil ſie das für den Willen Ausſchlag gebende Moment iſt, ſchlechthin als ſolche bezeichnet. Übrigens muß man, wenn man genau ſein will, auch noch zwiſchen der „Materie des Wollens" und dem „Objekt des Verabſcheuens oder Begehrens" unterſcheiden. Letzteres unterſcheidet ſich von der Materie des Wollens in derſelben Weiſe, in der ſich der *Gegenſtand* einer Vorſtellung von dem *Inhalt* derſelben unterſcheidet, welchen Inhalt er *vorgeſtellt* doch ſelber bildet. Der *Gegenſtand* der Vorſtellung nämlich iſt das, was der Vorſtellung objektiv zu Grunde liegt *als ſolches*, d. h. als ein objektiv Exiſtirendes, *das auch vorhanden iſt, wenn es nicht vorgeſtellt wird*, gedacht; eben dieſes objektiv Exiſtirende aber liefert den *Inhalt* der Vorſtellung, *ſobald es thatſächlich vorgeſtellt wird*. In gleicher Weiſe nun iſt das, *was* verabſcheut oder begehrt wird, *als ein objektiv realer Zuſtand gedacht*, das *Objekt* des Verabſcheuens oder Begehrens; die *Vorſtellung* eben dieſes Zuſtandes aber bildet, ſobald beſagter Zuſtand thatſächlich verabſcheut oder begehrt wird, die Materie eines beſtimmten Willensaktes oder kurzweg die Materie des Wollens. — Daß die Luſt- (oder Unluſt-) Empfindung, obwohl ſie ein *formales* Moment iſt, mit zur „Materie" des Wollens ſoll gehören oder gar als *die* Materie des Wollens ſoll bezeichnet werden können, kann paradox erſcheinen; dieſer paradoxe Schein verſchwindet aber, ſobald man ſich die bloße *Relativität* der Begriffe, Form der Materie, klar zum Bewußtſein bringt.

uns sich knüpft. Wenn ich daher sage: das Individuum begehrt für sich die größtmögliche „Summe von Lust", so heißt das nichts anderes als: „es begehrt dasjenige, wovon es sich die größtmögliche Summe von Lust verspricht". Dieses „Was" des Begehrens ist aber für jedes Individuum ein anderes, denn da in der Lust, wie wir sahen, die Übereinstimmung des betreffenden, sachlichen Bewußtseins-Inhalts mit den Trieben und Begierden des jeweiligen Individuums zum Ausdruck gelangt, so kann letzteres unter allen Umständen *nur das* begehren, was mit *seinen, ihm eigentümlichen* Trieben in Einklang steht, oder, was dasselbe ist, nur dasjenige, was seinen rein persönlichen Bedürfnissen entspricht. Dies kann nun je nach der Naturanlage des betreffenden Individuums sowohl das objektiv Gute wie das objektiv Schlechte sein und ist thatsächlich bei allen Individuen bald das eine und bald das andere. Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit enthält demnach keinerlei feste sachliche Bestimmung des höchsten Willensobjektes, es sagt uns nichts Bestimmtes über das „Was" derselben, sondern es überläßt es der Naturanlage jedes Einzelnen, den für dieses „Was" d. h. den für einen bestimmten Bewußtseins-Inhalt offen gehaltenen Platz völlig frei nach ihrem Ermessen d. h. nach Maßgabe ihrer eigentümlichen Bedürfnisse zu füllen. Da aber der in höherem oder geringerem Grade sittliche Charakter des gesamten Handelns eines Individuums gerade *von dem sachlichen Charakter* des von ihm erstrebten höchsten Willens-Objektes abhängt, da in sittlicher Beziehung alles darauf ankommt, *in was* das betreffende Individuum seine höchste Glückseligkeit setzt und *von was* es sich demnach die größtmögliche Befriedigung verspricht, so erhellt von selbst, daß das Grundprinzip der Sittlichkeit als solches eine feste sachliche Bestimmung des höchsten Willensobjektes enthalten muß, und daß das Prinzip der größtmöglichen, eigenen Glückseligkeit, das eine solche *nicht* enthält*), aus eben diesem

*) Durch diese Thatsache (daß nämlich das Prinzip der eigenen Glückseligkeit eine feste sachliche Bestimmung des höchsten Willensobjektes nicht enthält) ist aber nicht bloß seine Untauglichkeit zum Prinzip der Sittlichkeit bedingt, sondern zugleich auch die eigentümliche Stellung, die es allen sachlich bestimmten Willens-Prinzipien gegenüber einnimmt, ganz genau bestimmt:

Grunde zum ſittlichen Prinzip untauglich iſt und nie und nimmer als ſolches und damit als höchſte objektive Norm der Sittlichkeit anerkant werden kann. Das Prinzip des größtmöglichen eigenen Wohles leidet an dieſem Fehler nicht. Denn es beſtimmt die Willensmaterie nicht bloß im ſubjektiv-perſönlichen, ſondern (wie in der unten ſtehenden Anmerkung ausgeführt) auch in gewiſſer

Da es ſelbſt nämlich lediglich die ſubjektiv perſönliche Seite aller individuellen Willensbeſtrebungen betont, welcher in jedem Fall eine beſtimmte objektiv-ſachliche entſpricht, ſo erhellt, daß es in jedem Fall an den betreffenden ſachlich beſtimmten Willensprinzipien ſeine ihm durchaus notwendige, objektive Ergänzung findet, oder, was dasſelbe iſt, daß dem ſubjektiv perſönlichen Prinzip der größtmöglichen eigenen Luſt in jedem Fall ein objektiv-ſachliches zur Seite ſteht, das jenes inhaltlich charakteriſirt, indem es die Gattung von Luſt, die das Individuum durch die betreffende Handlung erſtrebt, im Allgemeinen beſtimmt. Nun giebt es, wenn man die verſchiedenen Arten der Luſt bloß in Rückſicht auf ihren ſittlichen Wert oder Unwert betrachtet, 3 Hauptgattungen derſelben: 1) die uneigennützige (moraliſche oder vernünftige) Luſt, oder die Luſt, die direkt oder indirekt aus der wohlwollenden Anteilnahme an fremder Luſt entſpringt; 2) die ſpezifiſch-egoiſtiſche Luſt oder die Luſt, die dem eigennützigen Intereſſe zu Grunde liegt, und endlich 3) die ſpezifiſch-böſe Luſt oder die Luſt an fremdem Schmerz und an dem, was andere ſchädigt. Jeder dieſer drei Arten von Luſt entſpringt ein beſonderes ſachliches Willensprinzip, in welchem der materielle Charakter des letzten Zieles, auf das die betreffenden Beſtrebungen ſich vernünftiger- und konſequenterweiſe allein richten können, zum Ausdruck gelangt. So trachtet der Menſch, wenn er in ſeinem Denken und infolge deſſen auch in ſeinem Wollen und Handeln konſequent iſt, ſofern er moraliſche Luſt begehrt nach dem größtmöglichen Wohl der Geſamtheit, ſofern er egoiſtiſche Luſt begehrt, nach dem größtmöglichen eigenen Wohl und ſofern er böſe Luſt begehrt, nach dem größtmöglichen Schaden und Leiden anderer. Dieſen drei objektiv-ſachlichen Willensprinzipien ſteht auf der ſubjektiv-perſönlichen Seite nur das eine oben erwähnte Prinzip der eigenen Glückſeligkeit gegenüber. Letzteres bedarf ſomit in jedem Falle eines der eben genannten objektiv-ſachlichen Prinzipien zu ſeiner Ergänzung und es kann demzufolge mit jedem derſelben in Verbindung treten, ohne ihm im mindeſten Abbruch zu thun oder ſeinerſeits im mindeſten Abbruch durch jenes zu erleiden. Anders verhalten ſich die drei objektiv-ſachlichen Prinzipien unter ſich. Weil nämlich in jedem Individuum dem ſubjektiv-perſönlichen Prinzip entweder alle die genannten drei ſachlichen oder doch zwei derſelben als entſprechende objektive Ergänzung zur Seite ſtehen, ſo ſind letztere natürliche Konkurenten um die Gunſt des Subjektes, thun ſich gegenſeitig Abbruch, ſchließen ſich gegenſeitig von der Oberherrſchaft, nach der ſie doch ihrer Natur nach ſämtlich trachten, aus, und geraten daher, wie von ſelbſt erhellt, not-

Weiſe im objektiv-ſachlichen, nämlich im ſpezifiſch-egoiſtiſchen Sein, nimmt ſomit eine ſachliche Sonderung zwiſchen egoiſtiſchen und nicht-egoiſtiſchen Willensbeſtrebungen vor, und ſetzt die Thatſache, daß letztere konſequenterweiſe nur auf die Förderung des Allgemeinwohls ausgehen können, ſtillſchweigend als etwas Naturgemäßes und darum Selbſtverſtändliches voraus. Der Fehler

---

wendigerweiſe vielfach mit einander in Konflikt. Sehen wir von dem ſpezifiſch-böſen Prinzip, das nur in ſeltenen Ausnahmefällen eine bedeutendere Rolle ſpielt, ab, ſo bleibt unſerer Betrachtung der Kampf zwiſchen den beiden andern Prinzipien übrig, jener Kampf, der keinem Menſchen ganz erſpart bleibt und der in jedem einzelnen Falle empfunden wird als Zwieſpalt zwiſchen egoiſtiſcher Neigung und Pflicht. Denn woraus entſteht dieſer Zwieſpalt? Einzig und allein aus dem Umſtand, daß das Prinzip des größtmöglichen eigenen Wohles mit dem des größtmöglichen allgemeinen Wohles um die Oberherrſchaft über den Willen des Individuums ringt. Beide Prinzipien ſchließen ſich nämlich, wie an ſich klar iſt, keineswegs völlig aus, jedes ſchließt vielmehr das andere bis zu einem gewiſſen Grade mit ein; denn durch die Rückſicht auf das eigene Wohl iſt auch die Rückſicht auf das Allgemeinwohl bis zu einem gewiſſen Grade mit bedingt und umgekehrt, durch das Prinzip des Allgemeinwohls wird auch das Recht zur Förderung des eigenen Wohles innerhalb gewiſſer Grenzen ausdrücklich zugeſtanden und dieſe Förderung alſo jedem Einzelnen unter allerhöchſter Sanktion des Sittengeſetzes erlaubt. Aber dasjenige von beiden, welches die Oberhand hat, ſchränkt doch das andere in ganz beſtimmter Weiſe ein — und dieſe Einſchränkung will ſich keines von beiden gefallen laſſen, und jedes kämpft mit aller ihm zu Gebote ſtehenden Macht wider dieſelbe an. — Auf der verhältnismäßigen Stärke des Einfluſſes, den beide Prinzipien auf den Willen des Individuums ausüben, beruht vornehmlich der ſittliche Wert oder Unwert des individuellen Charakters: hat das Prinzip des Allgemeinwohls in höherem oder geringerem Grade die Oberhand, ſo trägt der Charakter ein vorwiegend ſittliches Gepräge — dominirt dagegen das Prinzip des eigenen Wohles, ſo iſt es um das, was dem Menſchen allein wahre ſittliche Würde geben kann, um den Gerechtigkeitsſinn und die Uneigennützigkeit der Geſinnung, ſchwach bei ihm beſtellt. Dies ſchließt freilich nicht aus, daß auch ein ſolcher Menſch aus kluger Berechnung und weitſichtigem Egoismus in vielen, ja vielleicht in den meiſten Fällen den Geboten des Sittengeſetzes Genüge leiſten und durchaus korrekt und geſetzmäßig verfahren kann; trotz alledem aber hat ſein Charakter alsdann doch nicht den mindeſten ſittlichen Wert. Zwiſchen bloßer äußerlicher Geſetzmäßigkeit und wahrer Sittlichkeit beſteht eben noch ein gewaltiger Unterſchied, den man ſich nur dadurch, daß man auf die grundſätzliche Differenz in den Motiven, aus denen die gleichen Handlungen entſpringen können, achtet, klar machen und deutlich vergegenwärtigen kann.

derjenigen, die dieſes Prinzip zum Grundprinzip der Sittlichkeit erheben, beſteht aber darin, daß ſie eben dadurch der Rückſicht auf die egoiſtiſchen Intereſſen die erſte Stelle einräumen und demnach die Förderung des Allgemeinwohls als etwas Sekundäres, als etwas, das lediglich um des eigenen Vorteils willen empfehlenswert erſcheint, betrachten, daß ſie mit andern Worten die Sittlichkeit auf den Egoismus bauen und die Forderung des ſittlichen Wohlverhaltens durch die Berufung auf die ſpezifiſch-egoiſtiſchen Intereſſen des Individuums begründen. Daß und warum dies verkehrt iſt, hat ſich uns bei der ſeiner Zeit vorgenommenen Unterſuchung ergeben; denn bei dieſer zeigte es ſich, daß das Prinzip des eigenen Wohles mit dem weſentlichen ſubjektiven Kennzeichen der wahren Sittlichkeit, mit der Uneigennützigkeit der Geſinnung unvereinbar iſt, und daß es außerdem nicht imſtande iſt, das ſittliche Wohlverhalten des Individuums unter allen Umſtänden zu rechtfertigen und vernünftig zu begründen. Letzteres vermag allein das Prinzip des größtmöglichen Allgemeinwohls, jenes Prinzip, das die Uneigennützigkeiit der Geſinnung als etwas von ihr Unzertrennliches bei allen denjenigen, die ſich von ihm leiten laſſen, mit Notwendigkeit vorausſetzt, und das zudem als ein objektivſachliches Prinzip das höchſte Willensobjekt nach ſeiner materiellen Seite hin, ſoweit dies im ſittlichen Intereſſe notwendig iſt, in ein für alle Mal feſtſtehender Weiſe beſtimmt. — — Allein wenn ſchon angeſichts aller dieſer Momente, die in ſo einmütiger und durchaus überzeugender Weiſe zu ſeinen Gunſten ſprechen, ein fernerer Zweifel an der Thatſache, daß wir in dem Grundſatz des Allgemeinwohls das geſuchte objektive Prinzip der Sittlichkeit zu erblicken haben, nicht wohl aufkommen kann — ſo tritt zu all den ſoeben hervorgehobenen Argumenten doch noch ein neues, bisher noch gar nicht in Betracht gezogenes und zwar ein ſehr gewichtiges Argument von ſtärkſter Beweiskraft hinzu. Es beruht dies auf dem Umſtande, daß einzig und allein das eben erwähnte Prinzip das Gefühl der moraliſchen Nötigung, das Gefühl der Verpflichtung, das wir den Geboten des Sittengeſetzes gegenüber empfinden, erklären und vernünftig begründen kann. — Das Prinzip des

eigenen Wohles sowohl wie das der eigenen Glückseligkeit ist dazu gänzlich außer Stande. Denn für alles, was lediglich mich selbst angeht, bin ich auch ausschließlich *mir selbst verantwortlich*, und so lange nur mein eignes Wohl und Wehe in Betracht kommt, kann mir auch meine Vernunft lediglich *gute Ratschläge erteilen*, nimmerhr aber im Tone einer Gehorsam heischenden unnachsichtlichen Gesetzgeberin *befehlen*. Aus dem Prinzip des Allgemeinwohls, das den Einzelnen als Glied der Gesamtheit betrachtet, erklärt sich dagegen das Pflichtgefühl naturgemäß von selbst. Denn indem die Vernunft neben dem spezifisch-egoistischen Interesse des Einzelnen noch ein allgemeines Interesse der Gesamtheit statuirt, erkennt sie zugleich den *höheren Rang*, der letzterem (*eben seiner größern Allgemeinheit wegen*) zukommt, ohne Weiteres an. Sie begreift, daß die Gesamtheit als solche *über* den einzelnen, sie konstituirenden Gliedern steht, daß ihr naturgemäß die Suprematie über die letzteren und ihrem Interesse der Vorrang vor allen individuellen Interessen gebührt, und daß sie die Anerkennung dieser Thatsache von Seiten aller derjenigen Glieder, *die dieses Verhältnis einzusehen vermögen*, d. h. von Seiten aller *vernünftigen* Individuen *und zwar von jedem einzelnen im Interesse der übrigen*, als ihr gutes Recht in Anspruch nimmt und als schuldigen Tribut von ihnen fordert. Diese Anerkennung aber findet ihren empfindungsmäßigen Ausdruck in demjenigen Gefühl, das Kant als Achtung vor dem Gesetz bezeichnete, d. h. eben im *Gefühl der Pflicht*. Und so giebt sich denn das Prinzip des Allgemeinwohls auch dadurch, daß es allein von allen bisher betrachteten Prinzipien das Pflichtgefühl zu erklären und den Pflichtbegriff vernünftig zu begründen vermag, als wahres objektives Prinzip der Sittlichkeit zu erkennen.

Kant's „Grundsatz der reinen praktischen Vernunft" ist freilich scheinbar ein anderes und er würde, wenn man ihn fragen könnte, zweifellos das Prinzip des Allgemeinwohls nicht als obersten Grundsatz der Sittlichkeit anerkennen und gelten lassen wollen. Denn er hat sich in der Kritik d. pr. V. in unzweideutigster Weise

gegen ihn wie überhaupt gegen alle „materiellen Bestimmungsgründe“ des sittlichen Verhaltens ausgesprochen und sie, die, wie er sagt, ohne Ausnahme von „empirischen“ Bedingungen abhängen, aus eben diesem Grunde als untauglich zur „reinen praktischen“ Bestimmung des Willens erklärt. Er ist der Meinung, daß die sittliche Gesinnung von allen der Erfahrung entstammenden, in jedem Fall direkt oder indirekt durch sinnliche Empfindungen vermittelten Vorstellungen eigener oder fremder Glückseligkeit und damit von aller „Materie des Wollens“ durchaus unabhängig sei und lediglich auf einem aprioristischen, aller Erfahrung vorhergehenden, rein formalen Moment beruhe, daß mit andern Worten der Wille nur von diesem und nicht von irgend welchen empirischen oder materialen (ihm ein Objekt des Begehrens bezeichnenden) Bestimmungsgründen seine sittliche Richtung erhalte, und daß infolge dessen nicht der materiale Inhalt des Sittengesetzes, sondern lediglich die „Form der Allgemeinheit“ (Kr. d. p. V. R. 147) die „Form des Gesetzes“ (R. 142), die „gesetzgebende Form“ in der Maxime den Menschen zu Willens-Entscheidungen von wahrhaft sittlichem Charakter bestimme.

Im ersten Augenblick scheint es, als ob diese Anschauungen zu der von mir soeben entwickelten in diametralem Gegensatz ständen. Indessen, wenn man nicht den Wortlaut, sondern den Sinn der Kant'schen Ausführungen ins Auge faßt, so findet sich's, daß seine Auffassungsweise sich im Gegenteil in einem der wesentlichsten Punkte durchaus mit der meinigen deckt. Auch ihm nämlich ist es in erster Linie darum zu thun, eine feste, allgemein gültige Norm der Sittlichkeit, eine Norm, die der Willkür des einzelnen, dem individuellen Wünschen und Wollen als etwas Unantastbares, an dem sich nicht drehen und deuteln läßt, objektiv gegenübersteht, zu gewinnen. Aus diesem Grunde bekämpft er das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, welches Jedermann die Rücksicht auf die eigenen Lust- und Unlust-Empfindungen zur höchsten, sittlichen Pflicht macht und so thatsächlich eben jene individuelle Willkür, der durch das wahre sittliche Prinzip Schranken gesetzt werden, seinerseits zur höchsten Richterin über

Sittlichkeit und Unsittlichkeit, über Recht und Unrecht erhebt. So weit Kants Ausführungen sich auf diesen Punkt richten, stimmen sie demnach durchaus mit den meinigen überein. Aber freilich — er bleibt dabei nicht stehen. Von seinem durchaus berechtigten Kampfeseifer gegen das Prinzip der eigenen Glückseligkeit fortgerissen, verfiel er vielmehr nun seinerseits in ein entgegengesetztes, gleich unhaltbares Extrem: er erklärt das Bestimmtwerden durch eigne Lust- und Unlust-Empfindungen geradezu und unter allen Umständen als ein mit wahrer Moralität der Gesinnung unvereinbares Moment, und behauptet, daß der Mensch nur dann sittlich handle, wenn er sich völlig unbeeinflußt durch eigene Lust- und Unlust-Empfindungen und ganz unabhängig von solchen, lediglich dem Gebote seiner Vernunft folgend, zum Thun und Lassen bestimme. — Mir scheint, daß solche und ähnliche Behauptungen bei ihm ebenfalls einer unbewußten Konfundirung des Prinzips der größtmöglichen eigenen Glückseligkeit mit dem des größtmöglichen eigenen Wohles*) entsprangen. Seiner Polemik wider das Bestimmtwerden durch eigne Lust- und Unlust-Empfindungen liegt nämlich, wie ich glaube, die durchaus gerechtfertigte und löbliche Absicht, den Egoismus aus dem Tempel der Sittlichkeit hinauszudrängen, zu Grunde — und sein Irrtum bestand lediglich darin, daß er vermöge jener eben erwähnten Konfundirung der genannten beiden Prinzipien jede Rücksicht auf eigne Lust- und Unlust-Empfindungen auf Egoismus zurückführen zu müssen glaubte — eine Anschauungsweise, der zufolge er allerdings keiner aus solcher Rücksichtnahme entsprungenen Handlung wahren sittlichen Wert zuerkennen konnte. Zwar übersah er nicht ganz, daß sich unter den subjektiven Lust- und Unlust-Empfindungen auch solche, die einen (sei es vorwiegend, sei es durchaus)

*) Er unterschied diese beiden Prinzipien offenbar gar nicht von einander, und hat daher bei seiner Polemik bald jenes bald dieses im Sinn — ein Umstand, der ihn selbst über gewisse Punkte nicht zur Klarheit kommen ließ, und der notwendig auch auf den Leser einen verwirrenden Eindruck hervorbringen muß. Erst wenn man seine Ausführungen unter diesem doppelten Gesichtspunkt betrachtet, fällt es leichter, den Sinn mancher dunkel erscheinenden Wendung zu verstehen.

ſelbſtloſen Charakter tragen, befinden — aber er war doch offenbar der Meinung, daß das Streben nach eigener Befriedigung, welcher Art die erſtrebte Befriedigung auch ſei, an und für ſich egoiſtiſch ſei und aus dieſem Grunde die betreffenden Handlungen alles wahrhaft ſittlichen Wertes beraube d. h. mit andern Worten, er machte ſich nicht klar, daß eben in dem, was den nicht egoiſtiſchen Luſt-Empfindungen ſubjektiv zu Grunde liegt, in dem, was er die „ſympathiſche Sinnesart" nannte d. i. in der Tendenz zu lauterer, ſelbſtloſer und unparteiiſcher Teilnahme an fremdem Wohl und Weh, die wahre Moralität der Geſinnung beſteht, und daß auch das Rechts- und Pflichtgefühl, jene „Achtung vor dem Geſetz", die er als das einzige, wahrhaft moraliſche Gefühl anerkennt, am letzten Ende auf ihr beruht.*) Eben deshalb entgeht es ihm auch, daß jene Moralität und Uneigennützigkeit der Geſinnung, die er fordert, und die ihrer Natur nach jede Freudigkeit in der Pflichterfüllung, jeden warmen Anteil des Herzens an der Herrſchaft des Guten und am Siege der ſittlichen Idee ausſchließen würde, nicht allein grenzenlos troſtlos wäre ſondern auch widernatürlich und unmöglich iſt und nie und nirgend in der Welt vorkommen kann. —

Mit ſeinem ſoeben gekennzeichneten rigoriſtiſchen Standpunkt in engſtem Zuſammenhange aber ſteht ſeine Forderung eines rein formalen ſittlichen Beſtimmungsgrundes des Willens. Da die Luſt- oder Unluſt-Empfindung ein integrirender Beſtandteil der Willensmaterie iſt, ſo konnte er ihr eben ihren legitimen Einfluß auf das Begehrungsvermögen (in allen den Fällen, in denen der Menſch ſeiner Meinung noch allein wahrhaft ſittlich handelt) nicht abſprechen, ohne zugleich auch demjenigen, woran die Luſt- oder Unluſt-Empfindung ſich knüpft, und alſo der Materie des Wollens überhaupt in allen eben erwähnten Fällen jeden beſtimmenden Einfluß auf den Willen zu beſtreiten. Eben deshalb fordert er einen rein formalen Beſtimmungsgrund, glaubt dieſen in der

*) Dies alles kann erſt im II. Teil bei Gelegenheit der Erörterung der ſubjektiven Grundlagen der Sittlichkeit ausführlicher dargethan werden.

bloßen „Form des Gesetzes“ gefunden zu haben, und konstruirt sich zu diesem Zweck sein reines, praktisches nur jener eben erwähnten Form und nicht dem materialen Inhalt und Zweck des Sittengesetzes geltendes „Interesse der Vernunft.“

Es ist hier nicht der Ort zu einer eingehenden Erörterung und Analysirung des diesbezüglichen Kantschen Gedankenganges, nicht der Ort zu Auseinandersetzungen, die an dieser Stelle zu weit führen würden und die auch schon deshalb unterbleiben müssen, weil ich den im II. Teil vorzunehmenden Untersuchungen über die subjektiven Grundlagen der Sittlichkeit nicht vorgreifen will und kann. Ich merke daher zur Verteidigung meines „materialen“ Sittlichkeitsprinzips Kant gegenüber vorläufig nur kurz das Folgende an. Der Verfasser der Vernunftkritik behauptet, alles wahrhaft sittliche Verhalten gründe sich auf ein reines, praktisches, nur der gesetzlichen Form und nicht dem materialen Inhalt des Sittengesetzes geltendes „Interesse der Vernunft.“ Dem gegenüber ist hervorzuheben, daß Kant sich hinsichtlich dieses Interesses in einer zweifachen Täuschung befand: denn 1) giebt es kein rein formales Interesse in Kants Sinne d. h. kein solches, das von aller „Materie des Wollens“ abstrahirte und das ohne ein dieser Materie geltendes Gefühl der Unlust oder Lust den Willen bestimmte — und 2) ist es nicht richtig, daß dasjenige Interesse, welches Kant im Sinne hatte, in Wahrheit nur der „Form der Allgemeinheit“, der „Form des Gesetzes“ und nicht dem materialen Inhalt des Sittengesetzes gilt.

Was den ersteren Punkt betrifft, so ist daran zu erinnern, daß 1) jedes Interesse als solches notwendig ein materiales ist, weil jeder Mensch, der sich interessirt, sich notwendig für etwas (für eine Materie, einen Gegenstand) interessiren muß — und daß sodann 2) jedes Interesse auf einer Regung des Beifalls oder des Misfallens d. h. auf Lust- oder Unlust-Empfindungen beruht, und daß kein Mensch sich für etwas zu interessiren vermag, was ihn ganz gleichgültig läßt, wovon er sich also weder eine erfreuliche noch eine unerfreuliche Wirkung auf sein subjektives Empfinden versprechen kann. Dies ist so unwiderleglich, daß selbst

in allen den Fällen, in denen in der That die bloße (schöne) Form, der bloße anschauliche Ausdruck organischer, d. i. zweckvoller Gesetzmäßigkeit bestimmend auf den Willen einwirkt, der Materie des Wollens gleichwohl ihr entscheidender Einfluß auf das Begehrungsvermögen ungeschmälert gewahrt bleibt und ihr in diesen Fällen so wenig wie in irgend welchen andern jemals mit Grund bestritten oder abgesprochen werden kann. Denn in diesen Fällen bildet eben die (schöne) Form selbst das sachliche Moment der Willensmaterie, sie erscheint dem Menschen um ihrer selbst willen (weil sie nämlich die unmittelbare Empfindung der zweckvollen Gesetzmäßigkeit vermittelt) wertvoll und begehrenswert und der Gedanke an ihre reale Existenz bezw. an ihren Anblick erfüllt ihn aus diesem Grunde mit Befriedigung, mit Lust. Wenn also die bloße „Form des Gesetzes" als solche d. h. um ihrer selbst willen in sittlicher Richtung bestimmend auf den Willen einwirken könnte, so vermöchte sie dies ebenfalls nur dadurch, daß sie an und für sich selbst Lust- oder Unlust-Empfindungen im Menschen erweckte. Dies ist aber, wie von selbst erhellt, von vornherein widersinnig, wenn man unter der „Form des Gesetzes" (wie es dem Wortlaut nach am nächsten liegt) die Form des Sittengesetzes in seiner Totalität im Gegensatz zu seinem Inhalt d. h. den bestimmt formulirten, sprachlichen Ausdruck aller Gebote und Verbote, die wir unter der Bezeichnung „Sittengesetz" zusammenfassen, oder auch die Form (d. i. die feste sprachliche Formulirung) eines einzelnen derartigen Gebots (das man im Gegensatz zu den bloß subjektiv gültigen Maximen ebenfalls schlechthin als „Gesetz" bezeichnen kann) versteht. Die Kantsche Behauptung erscheint aber ebenso unhaltbar, wenn man bei dem Ausdruck, „Form des Gesetzes" an das, was dieser Form ihren gebietenden Charakter giebt d. h. an eine allgemeine Formel denkt, in der das Wesen oder der Charakter des sittlichen Gebotes oder Gesetzes als eines solchen, dasjenige was alle sittlichen Grundsätze zu Geboten macht, was ihnen allen als solchen gemeinsam ist, der gesetzliche imperative Charakter derselben als solcher zum Ausdruck ge-

langt. (Also etwa an die Formel „*du sollst* oder *du mußt* das und das thun" — im Gegensatz zu einer das Wesen der *Maxime* zum Ausdruck bringenden Formel, die etwa so lauten würde: *Ich bin ein für alle Mal entschlossen*, oder: *Ich habe es mir zum Grundsatz gemacht* unter den und den Umständen so und so zu handeln.) Doch ist es meines Erachtens zweifellos, daß Kant keinen dieser Begriffe mit den Ausdrücken „Form des Gesetzes" und „Form der Allgemeinheit", die bei ihm eine so große Rolle spielen, verband. Vielmehr scheint mir aus seinen Ausführungen aufs Unzweideutigste hervorzugehen, daß das, was er dabei thatsächlich im Sinne hatte, jene wesentliche, charakteristische Eigentümlichkeit des sittlichen Gesetzes als *eines solchen*, (von der eben die Rede war) *selbst* ist, jener gesetzliche, imperative Charakter, der allen Vorschriften des Sittengesetzes gemeinsam ist und denen jede von ihnen ihr „Gesetzsein" verdankt. Sobald man nämlich die Ausdrücke: „Form der Allgemeinheit" und „Form des Gesetzes" durch *Charakter* der Allgemeinheit (d. h. der Allgemeingültigkeit) bezw. Charakter des Gesetzes ersetzt, bekommen die Kantschen Ausführungen einen klaren und leicht verständlichen Sinn. Man begreift dann ohne Mühe, was Kant sagen will, daß nämlich der sittlich handelnde Mensch sich lediglich vor dem unmittelbar aufs Entschiedenste empfundenen imperativen Charakter des sittlichen Gesetzes beugen, obwohl er den letzten Grund und Zweck seiner Gebote nicht verstehe und jedenfalls nicht mit Bestimmtheit kenne. Er übersah hierbei aber, daß dieser imperative Charakter aller sittlichen Vorschriften in Wahrheit eben kein bloß formales (und noch weniger ein die bloße „Form des *Gesetzes*" betreffendes) Moment ist, daß er vielmehr in jedem einzelnen Falle in dem durch die Tendenz d. i. durch den letzten Zweck des Sittengesetzes diktirten Inhalt aller einzelnen Gebote desselben seinen Grund hat und daß der sittlich selbständige Mensch (der sich nicht bloß aus Gewohnheit und anerzogener Meinung sondern aus wirklicher, eigener Überzeugung den Geboten desselben beugt) diesen imperativen Charakter nur darum so lebhaft empfindet, weil er den letzten Zweck des Sittengesetzes und die wohlthätigen Folgen, die aus einer Befolgung

ſeiner Vorſchriften für Andre bezw. für die Geſamtheit reſultiren, unmittelbar inſtinktiv begreift, wenn er ſich beides auch nicht abſtrakt zum Bewußtſein bringt.*) —

Und dies führt uns ganz direkt auf den zweiten der oben hervorgehobenen Punkte, auf die Thatſache nämlich, daß dasjenige Intereſſe am moraliſchen Geſetz, welches Kant thatſächlich im Sinne hatte, in Wahrheit nicht der Form (noch auch derjenigen Formel, die dieſer Form ihren gebietenden Charakter giebt) ſondern vielmehr einzig und allein dem Inhalt desſelben bezw. demjenigen, was dem Gebot ſelbſt ſeinen gebietenden Charakter verleiht, nämlich der Tendenz und dem Zweck des Sittengeſetzes gilt, zurück. Kant ſelbſt aber wurde dieſe Thatſache und die damit zuſammenhängende Unmöglichkeit einer ſittlichen Determination des Willens durch die bloße imperative Form des Geſetzes (und alſo auch die Unmöglichkeit einer von aller Materie des Geſetzes abſtrahirenden

*) Kant verwechſelt alſo die Unterwerfung unter den im Inhalt der betreffenden Gebote begründeten imperativen Charakter derſelben, der allein den ſittlich ſelbſtändigen Menſchen zu ihrer Befolgung verpflichten kann, mit der Unterwerfung unter die bloße geſetzliche Form. Was ihn dazu verleitete, war ohne Zweifel der Umſtand, daß der Menſch allerdings ſehr häufig eine ſchlechthin gebietende Stimme in ſeinem Innern vernimmt und ſich ihren Geboten, lediglich weil ſie Gebote derſelben ſind, beugt, ohne weiter nach dem Grund dieſer Gebote zu fragen und ohne ſich klar zu werden über ihren Zweck. Allein in dieſem Falle beugt er ſich doch auch nicht vor der „Form des Gebots“ wie Kant annehmen zu ſollen glaubt, ſondern er beugt ſich vor der Autorität desjenigen, von dem das Gebot ausgeht d. h. alſo vor der Autorität ſeines Gewiſſens, welch letzterem er das Recht zu gebieten, bedingungslos zugeſteht, weil er vorausſetzt, daß es nur Gutes und Lobenswertes gebieten könne, oder mit andern Worten, weil er überzeugt iſt, daß alle ſeine Gebote gerechtfertigt ſeien durch ihren Inhalt bezw. durch ihren Zweck. Dies zeigt ſich darin, daß kein Menſch, der nicht ganz gedankenlos iſt, ohne Weiteres jedem erſten Beſten, der in befehlendem Tone zu ihm ſpricht, gehorcht, ſondern daß er ſich zum mindeſten, wenn er die Berechtigung des Gebots nicht ſelbſt zu beurteilen in der Lage iſt, fragt: entweder, ob der, der gebietet, Vertrauen verdient, oder ob er durch ſeine Stellung berechtigt iſt unter allen Umſtänden Gehorſam von ihm zu verlangen. Im erſteren Falle handelt er wie ein Kind, das der geiſtigen Überlegenheit ſeiner Eltern und Erzieher, oder wie der ſittlich unſelbſtändige Menſch, der der höheren Einſicht der öffentlichen Meinung vertraut — von welchen beiden Inſtanzen

Maxime) vermutlich nur deshalb nicht klar, weil er eben thatsächlich immer das, was das Sittengesetz zum ganz allgemein verpflichtenden Gesetze macht d. h. den gebietenden Charakter und nicht die bloße „imperative Form" seiner Vorschriften im Sinne hatte, diesen Charakter aber selbst für eine bloße der „reinen" Vernunft entstammende „Form„*) ansah und eben deshalb in seinem berühmten Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, das sich ausdrücklich auf den gesetzmäßigen Charakter der einzelnen Maximen beruft, de facto von allem materialen Inhalt des Sittengesetzes (und damit auch zugleich von aller Materie des Wollens überhaupt) abstrahirt zu haben glaubt. Daß dies aber thatsächlich nicht der Fall ist, dokumentirt er unwillkürlich, ohne sich dessen selbst bewußt zu sein, dadurch, daß er seiner eigenen, wiederholten Versicherung zu Folge, ausschließlich derjenigen Maxime, die sich zum allgemeinen Gesetz qualifizirt, sittlichen Wert zugesteht oder, was dasselbe ist, ausschließlich diejenige, die zur allgemein ver-

---

der Mensch in erster Reihe sein „Gewissen" empfängt —; im letzteren handelt er wie derjenige, der sich den Befehlen der Obrigkeit, den Landesgesetzen ꝛc. unterwirft, auch wenn er sie als ungerechte oder mangelhafte ansieht, lediglich weil er erkennt, daß eine schlechthin gebietende Autorität im Lande sein muß, wenn nicht die öffentliche Wohlfahrt aufs Empfindlichste geschädigt werden soll. Auch in diesem Falle also beugt sich der Mensch nicht vor der „Form des Gesetzes", sondern vor dem der bürgerlichen Gesetzgebung als solcher zu Grunde liegenden Zweck. Aber auch diese Art der Unterwerfung unter ein Gebot, bloß weil es ein Gebot einer Autorität ist, die die innere oder äußere Berechtigung zu gebieten, besitzt — auch diese Art der Unterwerfung findet bei dem sittlich selbständigen Menschen seiner eigenen Vernunft gegenüber nicht statt. Denn die Vernunft kann nun und nimmer etwas gebieten, was nicht an sich, seinem Inhalt nach gerechtfertigt wäre, sie gebietet jederzeit nur dadurch, daß sie überzeugt — und der sittlich selbständige Mensch, der in seinem Gewissen in Wahrheit die Stimme seiner eigenen Vernunft vernimmt, gehorcht ihrem Gebote nicht deshalb, weil es das Gebot einer Autorität ist, deren höherer Einsicht er blindlings vertraut, sondern deshalb weil er das Gebot selbst als ein an sich gerechtfertigtes, das um seines Inhaltes willen einen gebietenden Charakter hat, begreift und erkennt. Über das formale Moment, das für diesen gebietenden Charakter des Inhalts mitbestimmend ist, siehe Anhang 2.

*) Vergl. hierzu Anhang 2: „Über das formale Moment in allen sittlichen Maximen."

pflichtenden Regel taugt als eine wahrhaft sittliche Maxime anerkennt und gelten lassen will. Denn diese „Tauglichkeit" zum Gesetz, diese innere Würdigkeit zum Tragen der schlechthin gebietenden Gesetzesform ist ganz etwas anderes als die bloße imperative Form selbst, welch letztere mich nun und nimmer zum Gehorsam gegen den Grundsatz, der diese Form trägt, in meinem Gewissen verpflichten kann. Dies liegt offenbar auf der Hand. Denn einer jeden Maxime, welchen Charakter sie auch trage, kann ich die imperative Form des Gesetzes geben — aber tauglich zum Gesetz ist bei weitem nicht eine jede, und dadurch, daß ich ihr die Form des Gesetzes gebe, wird keine einzige zum wirklichen, mich innerlich verpflichtenden Gesetz. Wenn ich z. B. sage: „du sollst töten" „du sollst stehlen, wenn dein Vorteil es gebietet," so tragen beide Sätze die imperative Form des Gesetzes, die Form der allgemein verpflichtenden Regel, aber sie tragen nicht die innneren Merkmale einer solchen und sind deshalb in Wahrheit keine den Menschen in seinem Gewissen verpflichtenden Gesetze. Über ihre „Tauglichkeit" zum Gesetz entscheidet eben lediglich der Inhalt der betreffenden Maxime — und ihr Inhalt (der sich selbst schon aus materialen und formalen Elementen zusammensetzt) ist es denn auch einzig und allein, der die höchste sittliche Maxime als solche legitimirt oder, was dasselbe ist, der sie, jedem Vernünftigen erkennbar, zum obersten Grundsatz des Sittengesetzes bestimmt. Der Inhalt des Sittengesetzes aber ist durch seine allgemeine Tendenz vorgezeichnet und diese wieder ist bedingt durch seinen Zweck: eben deshalb bedeutet die „Tauglichkeit" einer Maxime zum Gesetz nichts andres als ihre Angemessenheit zum höchsten praktischen Zweck. Indem Kant in seinem berühmten „Grundgesetz": „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne", die „Tauglichkeit" zum Gesetz zum entscheidenden Kriterium des sittlichen Charakters einer (beliebigen) Maxime erhob, hat er daher thatsächlich nicht die bloße imperative Form des Sittengesetzes, sondern den Inhalt und damit indirekt den Zweck desselben (welch letzterer den für diese imperative Form geeigneten

Inhalt bestimmt) und also in Wahrheit eben dasselbe höchste Ziel des Strebens, auf das auch wir im Vorstehenden durch den Gang unserer Untersuchungen geführt worden sind: das des größtmöglichen Wohls der Gesamtheit, als höchsten praktischen Bestimmungsgrund des Willens proklamirt. Dies letztere nämlich versteht sich, wenn die Tendenz der allgemeinen Gesetzgebung das in letzter Instanz über den sittlichen Charakter einer Maxime entscheidende Moment ist, von selbst: denn das größtmögliche Wohl der Gesamtheit ist ja anerkanntermaßen jeder allgemeinen, bürgerlichen Gesetzgebung, die dieses Namens würdig ist, alleiniger letzter und höchster Zweck.

Wenn ich daher von einer Maxime sage, daß sie zum Gesetze tauglich sei, so bedeutet das naturgemäß nichts anderes, als daß sie ihrerseits diesen höchsten Zweck im Auge habe, und daß ihre allseitige Befolgung geeignet sei, ihm zu dienen und ihn zu fördern. Kant's Grundgesetz läßt sich daher auch so ausdrücken: „Setze Dir das größtmögliche Wohl der Gesamtheit zum Ziel und handle demgemäß" oder „Handle wie die Rücksicht auf das größtmögliche Wohl der Gesamtheit es gebietet". Die höchste, sittliche Maxime ist also auch bei ihm eine „materiale" und zwar in doppelter Hinsicht: einmal, insofern sie wie jede Maxime den letzten Grund der Willensbestimmung in die „Materie des Wollens" setzt und sodann zweitens, insofern sie thatsächlich nicht die bloße imperative Form, sondern den imperativen Charakter des sittlichen Gesetzes, d. i. den jener Form entsprechenden Inhalt und damit indirekt den Zweck des Gesetzes, (der eben diesen Inhalt für diese Form bestimmt) als das charakteristische, sachliche Moment dieser Materie (in allen den Fällen, in denen es sich um wahrhaft sittliche Willensentscheidungen handelt) erkennt. Und so kommt denn, aller Kant'schen Abneigung wider die „materialen", sittlichen Prinzipien zum Trotz, derjenige materiale Bestimmungsgrund, den wir nach Erwägung aller in Betracht kommenden Umstände als den spezifisch-sittlichen Bestimmungsgrund bezeichnen zu müssen glaubten, gerade durch Kant selbst,

wenn auch ohne daß er sich dessen bewußt war, ganz und voll zu seinem Recht: denn auch er hat thatsächlich, wenn auch nicht dem Wortlaute seiner Ausführungen nach, das größtmögliche Wohl der Gesamtheit als höchstes, praktisches Ziel des menschlichen Strebens und damit die uns zur Realisirung dieses Zieles anfeuernde Vorstellung desselben als höchsten sittlichen Bestimmungsgrund des Willens anerkannt. — Es erübrigt nur noch auch den letzten der oben erwähnten, höchsten Bestimmungsgründe eine kurze Beachtung zu schenken. Eduard von Hartmann will das sozial-eudämonistische Prinzip dem Evolutionsprinzip, dem Prinzip der möglichst allseitigen und möglichst vollkommenen Kultur-Entwickelung der Menschheit untergeordnet und ersteres durch letzteres ergänzt wissen. Was ihn verhindert, das größtmögliche allgemeine Wohl als das höchste uns erkennbare Ziel des sittlichen Strebens und die Kultur-Arbeit selbst als ein bloßes Mittel zu diesem Zweck zu acceptiren, ist im Grunde nur sein Pessimismus. Er glaubt nicht daran, daß die Errungenschaften der Kultur die überwiegende Mehrheit der einzelnen menschlichen Individuen in einen wesentlich besseren und vor allen Dingen in einen glücklicheren Zustand versetzen, und hält dafür, daß das ganze, mühselige Werk der materiellen und geistigen Zivilisation, an dem die Menschheit seit Jahrtausenden mit rastloser Unermüdlichkeit gearbeitet hat und in unsern Tagen mit stetig gesteigerter, äußerster Anspannung der Kräfte weiter arbeitet, ein verfehltes wäre, wenn es nur darauf ausginge, das Leben der Menschen im Allgemeinen zu einen wesentlich wertvolleren und glücklicheren zu gestalten. Es kann nicht meine Absicht sein, an dieser Stelle in eine detaillirte Verteidigung des durch die Kultur geschaffenen Zustandes der Dinge im Gegensatz zum halbthierischen Urzustande der Menschheit oder zum imaginairen Naturzustand Rousseau's einzutreten, und auf die zahllosen, gar nicht hoch genug anzuschlagenden, höchst positiven Vorteile hinzuweisen, die eben jener Civilisation, die von dem großen Genfer Rationalisten so arg verleumdet worden ist, ihren Ursprung verdanken. Es dürfte dies aber auch um so weniger notwendig sein, als, wie ich glaube, die große Mehrzahl denkender Menschen

auch ohnedies mit mir der Meinung ist, daß die Civilisation im Großen und Ganzen der Menschheit im eminendesten Sinne zum *Segen* und keineswegs, wie Hartmann meint, zum Fluche gereicht und daß sie trotz ihrer unleugbaren Schattenseiten und trotz der großen und mannigfachen Leiden, die sie im Gefolge hat, als die wirksamste Beförderin ja als die eigentliche Begründerin einer allgemeinen, wahrhaft menschenwürdigen Glückseligkeit betrachtet werden kann, insofern sie einerseits in stetig zunehmendem Maße die Greuel und Unmenschlichkeiten der barbarischen Urzeit vermindert und dem Kampf ums Dasein mehr und mehr die grauenhafte und abschreckende Gestalt, die er bei unzivilisirten Völkern zeigt, benimmt, — und insofern sie andererseits dem Leben einen höheren Inhalt giebt, indem sie die *idealen Werte* schafft und in ihnen der Menschheit ein Aequivalent für die unvermeidlichen Leiden und Qualen des Daseins bietet, das der rohe, halbthierische Urzustand, den Hartmann als den relativ glücklichsten anzusehen scheint, *überhaupt garnicht kennt*. Erwägt man dies alles unbefangen, so gelangt man, wie ich glaube, mit gutem Grunde zu dem Schluß, daß jeder Fortschritt der Kultur nicht bloß, wie auch Hartmann zugesteht, die Mehrheit der Menschen *absolut* günstiger stellt, sondern daß auch, was Hartmann leugnet, der Einzelne die Segnungen dieser seiner durch die erwähnten Fortschritte verbesserten Lebensstellung thatsächlich und höchst positiv empfindet. Indessen ist eine wirkliche Verständigung zwischen den Vertretern entgegengesetzter Standpunkte in dieser Frage (so gut wie in allen, in denen der Gegensatz zwischen Optimismus und Pessimismus eine Rolle spielt) kaum jemals zu erhoffen; denn da ein positiver Beweis für die eine oder die andere Behauptung der Natur der Sache nach niemals geführt werden kann, so giebt am Ende doch das subjektiv-individuelle Empfinden, das sich auf eine ebenso subjektiv-individuelle Erfahrung stützt, den Ausschlag, so daß die schließliche Entscheidung in jedem Fall eine subjektiv bedingte *sein muß* und auf universelle Anerkennung keinen Anspruch erheben kann. Hartmann ist der Meinung, daß die Civilisation sich bisher nicht als Wohlthäterin der Menschheit erwiesen hat und er verspricht sich daher auch von

einer weiteren Steigerung derſelben in der Zukunft für die Geſamtheit ſeines Geſchlechtes kein Heil. Wie die Dinge liegen iſt nun Niemand in der Lage, dieſe ſeine Meinung durch abſolut zwingende Gründe als eine irrtümliche zu erweiſen. Dagegen ſcheint mir ein indirekter Beweis für die Schwäche der Hartmannſchen Anſchauungsweiſe in dem Umſtand zu liegen, daß er ſelbſt ſich infolge derſelben genötigt ſieht, zu einer rein phantaſtiſchen, völlig in der Luft ſchwebenden Hypotheſe ſeine Zuflucht zu nehmen, um mit ihrer Hülfe die Beteiligung an der Kulturarbeit der Völker, die auch er unwillkürlich als eine ſolche empfindet, in, wie er glaubt, plauſibler Weiſe als ſolche zu begründen. So lange man nämlich in der größtmöglichen Steigerung der Kultur ein Mittel zur Steigerung der allgemeinen Glückſeligkeit erblickt, ſo lange ergiebt ſich die Verpflichtung, an dieſer Steigerung auch an ſeinem Teil direkt oder indirekt mitzuwirken, aus der allgemeinen Verpflichtung, ſich an der Beförderung des univerſellen Wohles zu beteiligen, für jeden Einzelnen eo ipso von ſelbſt; ſobald man aber wie Hartmann zu der Überzeugung gelangt, daß die Kultur-Entwickelung das Wohl der Menſchheit nicht allein nicht fördert, ſondern ſchädigt: alſobald muß man die thätige Anteilnahme an den Kultur-Aufgaben entweder prinzipiell verwerfen oder aber durch den Hinweis auf einen andern höheren Zweck in ausreichender Weiſe begründen. Letzteres verſuchte Hartmann, indem er die Behauptung aufſtellte, die größtmögliche Entwickelung der Kultur diene der Befreiung des Unbewußten von ſeiner inneren Unſeligkeit d. h. ſei ein Mittel zur Erlöſung des Abſoluten. Aber dieſer Verſuch iſt, wie ich glaube, mißlungen und zwar einfach deshalb, weil bloß gemutmaßte Zwecke eines Weſens, über deſſen Natur und geiſtige Beſchaffenheit wir abſolut nichts Poſitives wiſſen, Zwecke, die wir eben deshalb gar nicht zu prüfen in der Lage ſind, über deren objektiven Wert oder Unwert uns daher kein Urteil möglich iſt und deren kauſalen Zuſammenhang mit menſchlichen Handlungen wir nicht einzuſehen vermögen, da wir ihre Realiſirungsbedingungen nicht kennen — weil ſolche Zwecke ganz und gar nicht dazu angethan ſind, den ſittlich ſelbſtändigen

Menschen in seinem Gewissen zu ihrer Beförderung zu verpflichten. Denn den sittlich selbständigen Menschen verpflichtet nur das unbeeinflußte, aus der positiven Erkenntnis objektiver Thatsachen geschöpfte Urteil seiner eigenen Vernunft; auf dem Urteil der Vernunft beruht daher (wie im II. Teil noch ausführlicher zur Sprache kommen wird) am letzten Ende alle wahre Sittlichkeit, ihre Anerkennung, ihre Zustimmung ist der Prüfstein jeder wahren (nicht bloß eingebildeten) sittlichen Verpflichtung. Das Urteil der Vernunft selbst aber gründet sich auf die absolut sichere, über allen Zweifel erhabene Gewißheit, daß es höhere, wertvollere Zwecke giebt als die bloß einseitig-egoistischen eines einzelnen Individuums, und zwar solche, die trotzdem das einzelne menschliche Individuum angehen, weil sie im eminentesten Sinne spezifisch-menschliche Zwecke sind, eben deshalb durch das Verhalten der einzelnen menschlichen Individuen geschädigt und gefördert, ja überhaupt nur durch die Einsicht und den guten Willen der Menschen realisirt bezw. ihrer Realisirung entgegengeführt werden können. Insbesondere dieser letztere Umstand, die Thatsache, daß gewisse, allgemein wertvolle Zwecke für ihre Verwirklichung ganz direkt auf das verständnisvolle Eingreifen der einzelnen menschlichen Individuen angewiesen sind, daß demnach die Natur der Dinge selbst die letzteren gleichsam a priori zu ihrer Förderung bestimmt — diese Thatsache speziell ist für die uns hier beschäftigende Frage von allergrößter, ja von geradezu Ausschlag gebender Bedeutung: denn indem die Vernunft diese Thatsache begreift, anerkennt sie zugleich (wie wir weiter unten noch sehen werden) die aus ihr resultirende, für ein vernünftiges Wesen gar nicht abzulehnende und eben deshalb allgemein d. h. für alle vernünftigen Wesen geltende Verpflichtung. Ein solcher von der Vernunft anerkannter und durch sie unserer Berücksichtigung anbefohlener Zweck aber ist der Hartmann'sche „Endzweck des Weltprozesses" nicht. Denn wer garantirt uns denn, daß der Weltprozeß überhaupt einen Endzweck hat? wer vergewissert uns, daß dieser vorausgesetzte Endzweck ein wertvoller, ja wie Hartmann meint, der wertvollste, der aus „absolut

eudämonistischem Gesichtspunkt bestmögliche" ist? und wer verschafft uns endlich die unerschütterliche, auf unbezweifelbare Thatsachen gegründete Gewißheit, daß der Mensch durch Hemmung oder Förderung der Kultur-Entwickelung seines Geschlechtes einen ganz direkten Einfluß auf die Verwirklichung dieses Endzweckes üben und also je nach seinen persönlichen Intentionen und Entschließungen sowohl hemmend als fördernd in den vorausgesetzten allgemeinen Welt-Entwickelungsprozeß eingreifen kann? Wie die Dinge liegen, ist dazu Niemand imstande. Und weil dem so ist, weil der Hartmann'sche „Endzweck des Weltprozesses" nicht allein kein spezifisch-menschlicher ist, sondern überdies dem menschlichen Verständnis so fern liegt, daß höchstens die menschliche Phantasie auf Grund willkürlicher Spekulationen, nicht aber die menschliche Vernunft auf Grund positiver Einsicht in gegebene Thatsachen sich zu ihm erheben und ihn sich als ihren Zweck zu eigen machen kann; eben deshalb ist dieser Zweck auch nicht geeignet, **vernünftige** Menschen zu verpflichten oder, was dasselbe ist, Verpflichtungen, die auf eine nicht bloß individuelle, sondern allgemeine Anerkennung Anspruch erheben, als solche zu begründen. Ein solcher Zweck aber ist das größtmögliche Allgemeinwohl allerdings: denn die Überzeugung, daß er verpflichtet ist, an seinem Teil zur Förderung desselben beizutragen, drängt sich jedem Menschen, der die nötige geistige Reife besitzt, auf Grund positiver Einsicht in die gegebenen Verhältnisse unwiderstehlich auf. Allerdings wird diese Verpflichtung zunächst nicht als solche abstrakt zum Bewußtsein gebracht (nicht als Verpflichtung gedacht), sondern nur unwillkürlich als eine sich von selbst einstellende innere Nötigung (und auch zunächst bei Weitem nicht in ihrem vollen Umfang) empfunden. Aber sie läßt sich doch abstrakt zum Bewußtsein bringen, sie läßt sich doch (wie sich im II. Teil noch deutlicher zeigen wird) vor dem Richterstuhl der Vernunft als Pflicht rechtfertigen, als Pflicht nachweisen und begründen. Gerade dies aber ist hinsichtlich der von Hartmann behaupteten Verpflichtung, den Endzweck des Weltprozesses zu fördern, nicht der Fall — und zwar deshalb nicht, weil diese an-

gebliche Verpflichtung nicht aus thatsächlichen Verhältnissen, über die kein Zweifel besteht, sondern nur aus unbewiesenen und völlig unbeweisbaren Annahmen und Voraussetzungen hergeleitet werden kann. — Nun ist freilich, wie schon hervorgehoben, eins unleugbar gewiß: wer wie Hartmann der Meinung ist, daß die Menschheit sich im unzivilisirtesten Zustande relativ am besten befinde, der kann sich durch die Rücksicht auf das Wohl der Gesamtheit nicht zur Beförderung der Zivilisation in seinem Gewissen verpflichtet fühlen und den kann daher diese Rücksicht auch nimmermehr zur Beteiligung an den Kulturaufgaben der Menschheit bestimmen. Indessen, da Hartmann's Versuch, diese letztere Verpflichtung durch den Hinweis auf den Endzweck des Weltprozesses zu begründen meines Erachtens völlig mißlungen ist und da, wie ich glaube, auch kein anderer Versuch dieser Art mit mehr Aussicht auf Erfolg unternommen werden kann, so scheint mir für denjenigen, der den segensreichen Einfluß der Kultur auf die Wohlfahrt des Menschengeschlechtes leugnet, nichts anderes übrig zu bleiben, als sich gegen die Zivilisation prinzipiell ablehnend zu verhalten und sich allen auf ihre Förderung und Ausbreitung gerichteten Bestrebungen auf's Nachdrücklichste und mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu widersetzen. Wenn Hartmann sich nicht auf diesen Standpunkt stellt, so hat dies seinen Grund wohl nur darin, daß er selbst als hochgebildeter Mann die Segnungen der Kultur eben doch nicht missen mag und sich zu ihrer Preisgabe nicht entschließen kann, weil er den Wert, den sie für den Menschen besitzen, eben jenen Wert, den er prinzipiell leugnet, gleichwohl, ohne es sich selbst zu gestehen, unmittelbar aufs Lebendigste empfindet. Der Anblick der zahllosen, die zivilisirte Menschheit heimsuchenden und quälenden und teilweise erst durch die Zivilisation in die Welt gekommenen Leiden hatte ihn zu der Überzeugung gebracht, daß die Kultur ein der menschlichen Gesamtwohlfahrt feindseliges Element sei und daß ihre scheinbaren oder wirklichen Vorzüge vom rein humanitären Standpunkte betrachtet, ihre unvermeidlichen Nachteile nicht aufwögen; da er sich

aber trotz dieser Überzeugung der Erkenntnis, daß der zivilisirte Zustand ein höherer und vollkommnerer ist, und des aus dieser Erkenntnis entspringenden Gefühls der Freude und stolzen Genugthuung über die Errungenschaften der Zivilisation nicht entschlagen konnte, so bemühte er sich, den Widerstreit zwischen unwillkürlicher Empfindung und bewußter Überzeugung durch die Annahme, daß die dem gebildeten Menschen innewohnende Hochschätzung der Kultur gleichsam in einer dunkeln Ahnung ihrer höheren metaphysischen Bedeutung ihren Ursprung habe, zu schlichten. Hartmann übersieht dabei, daß es um die Sittlichkeit äußerst traurig bestellt wäre, wenn sie eines so unsichern metaphysischen Maßstabs wie der von ihm proklamirte ist, bedürfte, d. h. wenn sie am letzten Ende von bloßen Mutmaßungen über Zustände und Beziehungen abhinge, von denen Niemand etwas Positives weiß noch jemals die mindeste sichere Kenntnis erlangen kann. Aber zum Glück für die Menschheit sind alle metaphysischen Voraussetzungen überflüssig, wenn es sich bloß darum handelt, das objektiv Rechte und Gute als solches zu erkennen — und Jodl ist durchaus im Recht, wenn er sagt, daß es „unter allen Umständen nur heißt, das durch sich selbst Gewisse durch ein höchst Unsicheres stützen wollen", wenn man den Versuch macht, unsere praktischen Ideale durch bestimmte Voraussetzungen über das Wesen des Absoluten zu rechtfertigen und zu begründen.

Wenn nach dem eben Gesagten der Endzweck des Weltprozesses (weil er ein übermenschliches, dem Menschen unfaßbares Ideal aufstellt) nicht als letztes Ziel und damit als oberster Leitstern der Sittlichkeit anerkannt werden kann, so ließe sich aber doch vielleicht Hartmann's „evolutionistisches Prinzip" in dem Sinne festhalten, daß man die möglichst harmonische Entfaltung aller in der Menschheit schlummernden Anlagen und Kräfte als Selbstzweck auffaßte und in ihr selbst das letzte Ziel aller sittlichen Bestrebungen und Veranstaltungen der Menschheit erblickte. — Sicherlich hat eine derartige Anschauungsweise sehr viel Verführerisches. Denn es liegt etwas Berauschendes in dem Gedanken an die Staunen erregenden Triumphe, die der Menschengeist bereits davongetragen,

und an die anderen noch größeren, die ihn aller Wahrscheinlichkeit nach noch in der Zukunft erwarten. Die Perspektive, die sich nach dieser letzteren Richtung hin aufthut, scheint eine unendliche zu sein, und sie strahlt einen Glanz aus, der zugleich blendet und entzückt. Es scheint selbstverständlich, daß so wunderbare Anlagen und Fähigkeiten zur Entfaltung bestimmt sind und nach Entfaltung ringen, und in demjenigen, der sich ihrer bewußt wird, den edlen Ehrgeiz, auch seinerseits zur allgemeinen Entwickelung beizutragen auch seinerseits eigne und fremde Kraft in Thätigkeit zu setzen damit diese Kraft offenbar werde und zeige, was sie zu leisten imstande sei, zu entzünden. Aber so unzweifelhaft dies ist, so unzweifelhaft ist es auch, daß es dem Menschen nicht genügt, bloß zu zu arbeiten, um zu arbeiten, um seine Leistungsfähigkeit zu dokumentiren, um sich und andern zu beweisen, daß er Fähigkeiten besitzt und sie gebrauchen kann; er will vielmehr auch wissen, warum er arbeitet, er will etwas erreichen, etwas schaffen, was ihm wertvoll und begehrenswert erscheint, er will sich oder andere erfreuen, sich oder andern nützen. Erst das Bewußtsein, daß ihm dies thatsächlich gelungen, giebt ihm die rechte Befriedigung, und nur der Umstand, daß sie ihn zur Erreichung hoher Ziele befähigen, verleiht sein'en Talenten und Naturanlagen in seinen eigenen Augen Bedeutung und Wert. Dies offenbart sich auch darin, daß selbst die offenkundigsten Beweise großer Fähigkeiten, wenn sie an eine wertlose oder gar unwürdige und schlechte Sache verschwendet erscheinen, uns höchstens ein kaltes Erstaunen oder aber ein tiefschmerzliches Bedauern abnötigen, uns niemals aber begeistern oder zur Bewunderung hinreißen können: unsere Begeisterung, unsere Bewunderung gilt eben niemals den Fähigkeiten an sich, sondern sie gilt dem, was durch sie geleistet werden kann, sie gilt der Sache, dem Zweck. Darum würden uns auch die großartigsten Triumphe des Menschengeistes innerlich kalt und gleichgültig lassen, wenn wir nicht das durch sie Errungene als ein wertvolles und köstliches bleibendes Besitztum der Menschheit empfänden und anstatt uns für die Förderung der Kultur zu erwärmen, würden wir im

Gegenteil vor dem Gedanken an eine weitere Steigerung derſelben mit Abſcheu und Entſetzen zurückbeben, wenn wir mit Hartmann zu der Überzeugung gelangten, daß mit ihr eine weitere Steigerung des menſchlichen Elends unabtrennbar verbunden ſei, und wenn wir annehmen zu müſſen glaubten, daß die Ziviliſation, weit entfernt, der menſchlichen Wohlfahrt zu nützen, lediglich die größtmögliche Steigerung der menſchlichen Leiſtungsfähigkeit, die größtmögliche Ausbildung und Entwickelung aller in der menſchlichen Natur ſchlummernden Anlagen und Kräfte um ihrer ſelbſt willen und zwar nicht allein nicht **zum Besten** der Menſchheit, ſondern ſogar auf Koſten der allgemeinen, menſchlichen Glückſeligkeit bezwecke. In Wahrheit kann uns einzig und allein das uns vorſchwebende Menſchheits-Ideal, das Salter in ſeiner „Religion der Moral“ ſo beredt geſchildert hat, zur ſelbſtloſen opferfreudigen Hingabe an die Kulturaufgaben der Menſchheit verpflichten und beſtimmen; dieſes Ideal aber wäre kein ſolches und verlöre alle begeiſternde Kraft, wenn ſich nicht mit der Vorſtellung eines auf der höchſten Stufe kultureller Entwicklung ſtehenden Menſchengeſchlechtes zugleich die Vorſtellung eines glücklicheren, der Errungenſchaften der Kultur und durch ſie ſeines Daſeins überhaupt in höherem Grade froh werdenden Geſchlechtes verbände. Darum iſt meines Erachtens das Evolutions-Prinzip von dem Prinzip des Allgemeinwohls nicht zu trennen; es iſt kein beſonderes ſittliches Prinzip, ſondern es gehört zu jenem wie das Mittel zum Zweck.

Und ähnlich verhält es ſich auch mit den beiden letzten der oben erwähnten Sittlichkeitsprinzipien: mit dem Prinzip der individuellen (moraliſchen) Vollkommenheit und mit dem der größtmöglichen, harmoniſchen Ausbildung aller individuellen Anlagen und Kräfte. Daß die individuelle moraliſche Vollkommenheit nicht Selbſtzweck iſt, ſondern lediglich ein Mittel, das dem höchſten ſittlichen Zweck, dem des Allgemeinwohls zu dienen beſtimmt iſt, und daß demnach das Streben nach größtmöglicher eigener moraliſcher Vollkommenheit mit dem Streben nach größtmöglicher Beförderung des Allgemeinwohls Hand in

Hand geht, erhellt von selbst. Was aber denjenigen Sittlichkeitsbegriff betrifft, den man als den spezifisch antiken, weil dem Künstlergeist des klassischen Altertums entsprechendsten bezeichnen kann, jenen Sittlichkeitsbegriff, der in der harmonischen Ausbildung aller individuellen Anlagen und Kräfte das höchste Ziel des sittlichen Strebens erblickt, so ist es meines Erachtens zweifellos, daß auch dieses Prinzip als ein bloß individuelles dem höheren des Allgemeinwohls unterzuordnen ist, und daher von letzterem einerseits seine moralische Legitimation, andererseits seine natürliche Beschränkung empfängt: die möglichst harmonische Ausbildung aller dem menschlichen Individuum angeborenen körperlichen und geistigen Fähigkeiten und Kräfte nämlich erscheint einerseits im Interesse des Allgemeinwohls selbst geboten, insofern sie den Einzelnen leistungsfähiger und so zu einem vielseitig nützlicheren Gliede der menschlichen Gesellschaft zu machen verspricht — sie hat aber andererseits in den meisten Fällen aus Rücksicht auf das Allgemeinwohl hinter einer vorwiegend einseitigen Ausbildung für einen bestimmten Beruf zurückzutreten und ist auch in allen den Fällen, wo naheliegende Pflichten schon früh ein kräftiges Eintreten des Individuums in bestimmter Richtung erfordern, zu Gunsten dieser Pflichten soweit notwendig zu beschränken. Das künstlerische Lebensideal ist demnach dem allgemeinen Menschheitsideal unterzuordnen, weil es dem Einzelnen eben nur in sehr seltenen Ausnahmefällen vergönnt ist, sich voll auszuleben, wogegen er in den bei weitem meisten Fällen mannigfache Beschränkungen seiner individuellen Freiheit sich gefallen lassen muß, damit die Menschheit in ihrer Gesamtheit sich möglichst voll ausleben kann.

Nach allem Vorhergehenden scheint es mir somit festzustehen, daß der Begriff des Allgemeinwohls als der höchste objektive Bestimmungsgrund des sittlich reinen Willens anerkannt werden muß und daß nur auf seiner Basis ein allen berechtigten Ansprüchen genügendes System der Ethik aufgebaut werden kann. Stellt man sich aber auf diesen Standpunkt, so ergeben sich die folgenden Definitionen: Das höchste Gut oder, was dasselbe ist, der letzte und höchste Zweck aller sittlichen Bestrebungen ist das allgemeine

Wohl. Im objektiven Sinne (d. h. in Anbetracht ihrer Wirkung) gut ist daher jede Handlung, die diesem Zweck dient und ihn fördert, im objektiven Sinne schlecht eine jede, die ihn schädigt. Im objektiven Sinne sittlich oder recht (oder, was dasselbe ist, gesetzmäßig, legal) ist dagegen eine jede, die die menschliche Vernunft durch das Sittengesetz im Interesse des Gesamtwohls gebietet, objektiv unsittlich oder unrecht eine jede, die einem Gebote des Sittengesetzes widerspricht.*) Im subjektiven Sinne (d. h. der Absicht nach) sittlich oder subjektiv gut hinwiederum ist nur diejenige, die aus einer uneigennützigen, der schuldigen Berücksichtigung fremder Interessen geneigten Gesinnung und also entweder aus einem unbewußten Bedürfnis oder aus der bewußten Absicht, Andern gerecht zu werden, hervorgeht; und im Gegensatz dazu subjektiv unsittlich oder schlecht jede Handlung, die aus einer dem Unrecht d. h. der Misachtung berechtigter Interessen geneigten Gesinnung und also entweder aus dem Bestreben, das eigne Wohl oder auch das Wohl eines uns persönlich nahestehenden Menschen auf Kosten des Allgemein-

*) Man sieht, daß ich zwischen solchen Handlungen, die in objektivem Sinne gut und schlecht und solchen, die recht und unrecht sind, unterscheide. Ich möchte damit andeuten, daß zu denjenigen Handlungen, die ich als im objektiven Sinne gute bezeichne, auch die gehören, die weder geboten noch verboten und daher auch weder recht noch unrecht sind, sondern einfach erlaubt; es sind dies diejenigen, deren Wirkung keine andere ist als der lediglich dem Handelnden zu Gute kommende, aber keiner Pflicht zuwider laufende Genuß. Auch dieser nämlich trägt zum Allgemeinwohl bei, da ja der Handelnde selbst mit zu jener Gesamtheit, deren Wohl es zu fördern gilt, gehört. Bei alledem aber ist die dem erlaubten Genuß dienende Handlung doch nicht vom Sittengesetz geboten und also auch nicht legal oder recht, weil für den Einzelnen keinerlei Verpflichtung hinsichtlich dessen, was nur ihm selbst zu gute kommt, besteht, er vielmehr, wenn er will, auf eigne Freuden und Annehmlichkeiten nach Belieben Verzicht leisten kann. — Auf dem Gebiete der subjektiven Sittlichkeit dagegen fällt dieser Unterschied (zwischen gut und schlecht einerseits und recht und unrecht andererseits) fort; denn da auf diesem Gebiet nicht, wie auf dem objektiven, die Wirkung der Handlung, sondern die Absicht des Handelnden den Wertmaßstab abgiebt, so können dort zu den guten Handlungen nicht auch diejenigen gezählt werden, die das Erlaubte bezwecken: denn die auf das Erlaubte gerichtetete Gesinnung ist nicht sittlich gut, sondern sittlich indifferent.

wohls zu fördern oder aber geradezu aus dem Wunsch, Andern zu schaden, entspringt. Handlungen der letzteren Art sind nicht bloß schlecht, sondern böse. Handlungen, die aus einer auf das Erlaubte gerichteten Gesinnung hervorgehen, sind subjektiv sittlich indifferent. Die wahre (vollkommene) Sittlichkeit und mit ihr das Gute in seiner allgemeinsten und höchsten Bedeutung umfaßt das objektiv und das subjektiv sittliche Moment, das menschliche Handlungen enthalten können, zugleich: sittlich im höchsten Sinne oder, was dasselbe ist, wahrhaft gut, ist daher eine Handlung nur dann, wenn sie einerseits dem Sittengesetz thatsächlich gemäß ist, andererseits aus wahrhaft sittlicher Gesinnung d. h. aus selbstloser und unparteiischer Berücksichtigung fremder Interessen entspringt. —

Recensionen.

Neuere italienische Litteratur.

Pietro Coretti (Theophilus Eleuthorus) Saggio circa la ragione logica di tutto le cose (Pasaologices Specimen). Versione dal Latino dei Prof. C. Badini. E. Antonetti. Volume I. Prolegomeni. Parte prima e secunda. Torino. Unione tipografica — editrice 33. via Carlo Alberto. 33. 1888.

Der Name und die persönliche Stellung Corettis hat schon früher in d. Bl. Erwähnung gefunden. Hier liegt eine glänzend ausgestattete Uebersetzung des lateinisch abgefaßten Hauptwerkes dieses originellen aber doch immer nur dilettantisch angelegten und nie zu wahrer Abklärung gelangten Geistes vor. Latein sollte nach ihm auch jetzt noch die eigentliche und allgemeine Sprache der Philosophie bilden und es gab sich schon in dieser seltsamen Forderung die unklare Befangenheit seines Geistes in einem einsam abgelegenen und von veralteten oder unmöglich gewordenen Anschauungen beherrschten Ideenkreise zu erkennen. Ob diese Uebersetzung gerade notwendig war, ist nicht unseres Amtes zu untersuchen; schwerlich aber wird auch hierdurch jener immerhin interessante und geistig bedeutsame Mann in die Stellung und den Rang eines großen italienischen Nationalphilosophen empor-

Ethiopia, Egypt, and Arabia, and the Arabs in turn carried the knowledge into Europe. In the Middle Ages, as in every age, the Jews were the middlemen of culture. Their own culture was largely derived from the Babylonians, and they in turn passed it on to the Greeks, Romans, Arabs, and Europeans. Even in the Middle Ages, when the Jews were persecuted, they were the bankers of kings and the physicians of princes

an die Enge des gothiſchen Spitzbogenſtiles erinnert aber doch auch keineswegs ſchlechthin und ohne Weiteres aller und jeder innern Wahrheit oder Berechtigung entbehrt. Die ganze Hauptfrage des neueren ſpekulativen Idealismus iſt nicht ſowohl eine materiale als vielmehr nur eine formale, d. h. es handelt ſich nicht etwa nur darum wie die abſolute Idee oder der objektive Begriff ꝛc. in ſeinem Verhältnis zur realen Welt aufgefaßt oder gedacht werde als vielmehr nur darum wie der gegebene Inhalt dieſen letzteren nach ſeinem eigenen ihn innewohnenden Geſetz in einer rein begrifflichen oder gedankenmäßigen Weiſe erkennt und dargeſtellt werden könne. Hierin liegt das ganze eigentliche Ziel dieſer Beſtrebungen enthalten, während alle bloßen metaphyſiſchen Formeln hierfür nur eine an ſich leere und indifferente Vorausſetzung bilden. Bei Hegel tritt deswegen auch die Philoſophie als das denkende oder dialektiſche Wiſſen von der Welt in ein ganz beſtimmtes Syſtem von Sphären oder einzelnen Disziplinen auseinander, während hier bei Ceretti Alles bunt durcheinander geht und der ganze Aufbau ſeines Werkes nicht ſowohl an die Logik als den eigentlich ſpekulativen Hauptteil wie vielmehr an die nur eine Einleitung bildende Phänomenenlogie der Erſcheinungen des Geiſtes und alles andern Wirklichen bei Hegel erinnert. Als ein irgendwie berechtigtes und ebenbürtiges Seitenſtück zu der doch immerhin ſtreng wiſſenſchaftlichen Arbeit Hegels alſo wird dieſes Werk jedenfalls nicht angeſehen werden können und es kann aller begeiſterungsvolle Schwung des erkennenden Strebens doch niemals den Mangel eines zielbewußten Erfaſſens einer beſtimmten und geordneten Methode der Anwendung des Denkens auf den gegebenen Inhalt des Seienden erſetzen oder uns denſelben als eine notwendige Vorbedingung alles wahrhaften und durchgreifenden Erfolges vergeſſen laſſen. Der Autor des Werkes hat allerdings auch ein gewiſſes Syſtem der Philoſophie, welches in ſeinen drei Teilen: Esologia, Essologia, Sinautologia ſich an die Gliederung derſelben bei Hegel anſchließt, aber es darf bei ſeinen ganz unbeſtimmten und ſchwankenden methodiſchen Anſchauungen nicht ein geordneter und zuſammenhängender Aufbau des Wiſſens in ihm erwartet werden.

Table 1.1 Sample Table Title. Source: Author, or Table adapted from Author, Year

Sit amet est Placerat in egestas erat Imperdiet sed euismod nisi Porta lorem mollis aliquam ut Porttitor leo a diam Sollicitudin tempor id eu Nisl nunc mi ipsum Faucibus vitae aliquet nec Ullamcorper sit amet risus Nullam eget felis eget nunc Lobortis mattis aliquam faucibus Purus in massa tempor nec Feugiat nibh sed pulvinar Proin gravida hendrerit lectus A iaculis at erat Pellentesque adipiscing commodo elit At imperdiet dui accumsan Sit amet nulla facilisi Morbi tempus iaculis urna Id volutpat lacus laoreet Non diam phasellus vestibulum Lorem sed risus ultricies Tristique magna sit amet Purus gravida quis blandit Turpis cursus in hac Habitasse platea dictumst Quisque sagittis purus sit Amet volutpat consequat mauris Nunc congue nisi vitae Suscipit tellus mauris a Diam maecenas sed enim Ut tortor pretium viverra Suspendisse potenti nullam ac Tortor vitae purus faucibus Ornare suspendisse sed nisi Lacus sed viverra tellus In Hac habitasse platea dictumst Vestibulum rhoncus est pellentesque Elit ullamcorper dignissim cras Tincidunt lobortis feugiat vivamus At Augue eget arcu dictum Varius duis at consectetur Lorem donec massa sapien Faucibus et molestie ac Feugiat sed lectus vestibulum Mattis ullamcorper velit sed Ullamcorper morbi tincidunt ornare Massa eget egestas purus Viverra accumsan in nisl Nisi porta lorem mollis Aliquam ut porttitor leo A diam sollicitudin tempor Id eu nisl nunc mi Ipsum faucibus vitae aliquet Nec ullamcorper sit amet Risus nullam eget felis Eget nunc lobortis mattis Aliquam faucibus purus in Massa tempor nec feugiat Nibh sed pulvinar proin Gravida hendrerit lectus A Iaculis at erat pellentesque Adipiscing commodo elit at Imperdiet dui accumsan sit Amet nulla facilisi morbi Tempus iaculis urna id Volutpat lacus laoreet non Diam phasellus vestibulum lorem Sed risus ultricies tristique Magna sit amet purus Gravida quis blandit turpis Cursus in hac habitasse Platea dictumst quisque Sagittis purus sit amet Volutpat consequat mauris nunc Congue nisi vitae suscipit Tellus mauris a diam maecenas Sed enim ut tortor pretium Viverra suspendisse potenti Nullam ac tortor vitae purus Faucibus ornare suspendisse sed Nisi lacus sed viverra tellus In hac habitasse platea Dictumst vestibulum rhoncus est Pellentesque elit ullamcorper Dignissim cras tincidunt lobortis Feugiat vivamus at augue Eget arcu dictum varius Duis at consectetur lorem Donec massa sapien faucibus

Sit amet est	Placerat in egestas	Erat imperdiet sed
Euismod nisi porta	Lorem mollis aliquam	Ut porttitor leo
A diam sollicitudin	Tempor id eu nisl	Nunc mi ipsum faucibus
Vitae aliquet nec	Ullamcorper sit amet	Risus nullam eget
Felis eget nunc	Lobortis mattis aliquam	Faucibus purus in
Massa tempor nec	Feugiat nibh sed	Pulvinar proin gravida
Hendrerit lectus a	Iaculis at erat	Pellentesque adipiscing
Commodo elit at	Imperdiet dui accumsan	Sit amet nulla
Facilisi morbi tempus	Iaculis urna id	Volutpat lacus laoreet
Non diam phasellus	Vestibulum lorem sed	Risus ultricies tristique
Magna sit amet	Purus gravida quis	Blandit turpis cursus
In hac habitasse	Platea dictumst quisque	Sagittis purus sit
Amet volutpat consequat	Mauris nunc congue	Nisi vitae suscipit
Tellus mauris a	Diam maecenas sed	Enim ut tortor
Pretium viverra	Suspendisse potenti	Nullam ac tortor
Vitae purus faucibus	Ornare suspendisse sed	Nisi lacus sed
Viverra tellus in	Hac habitasse platea	Dictumst vestibulum
Rhoncus est	Pellentesque elit	Ullamcorper dignissim
Cras tincidunt	Lobortis feugiat	Vivamus at augue
Eget arcu dictum	Varius duis at	Consectetur lorem
Donec massa	Sapien faucibus	Et molestie

verstandesmäßigen des Dogmas entgegen. Dieser Umstand pflegt auch von theologischer Seite aus oft viel zu sehr übersehen und verkannt zu werden. Man entzieht mit dem Kultus der Religion dem Volke ja auch beinahe seinen ganzen Anteil an der Kunst, der Poesie und aller sonstigen Schönheit oder an dem harmonischen Frieden der Welt, ein Bedürfnis, was bei den höher Gebildeten auf anderem Wege ersetzt zu werden pflegt. Die ganze Grundlagen auf dem früher das religiöse System oder die Autorität der Kirche beruhte sind jetzt offenbar teils durch den Intellektualismus, teils durch den Materialismus unserer ganzen neueren Kultur untergraben und mehr oder weniger hinfällig geworden. Auch hierüber darf man sich nicht und am wenigsten in der Theologie täuschen. Der Verfasser betrachtet alle diese Verhältnisse wohl mit richtigem und unbefangenem Blick; wenn er sich aber hierbei zu der Forderung einer neutral-interkonfessionellen allgemein moralischen Vernunftreligion erhebt, so ist dieses ein Ideal, dessen Möglichkeit und Berechtigung doch außerhalb aller Grenzen der Denkbarkeit liegen dürfte. Hat die Religion überhaupt eine Zukunft, so wird es nur diejenige in der historisch gegebenen Form des Christentums sein können. Das Christentum aber gleichsam herauszuschneiden aus dem ganzen übrigen System unserer Bildung und Kultur ist überall eine Unmöglichkeit und es kann auch irgend ein Zustand der Kultur ohne eine lebendige, konkrete und das menschliche Gemüt wirksam ergreifende Religion nicht gedacht werden. Hier läßt sich der Verfasser von einem falschen radikalen philosophischen Idealismus zu Konsequenzen verleiten, die in dem Geiste der romanischen Völker vielleicht eher einen Boden finden dürften als bei uns, die wir auch in dieser Frage die bestehende konservative Grundlage nicht mit einem unsicheren Wurf in eine nebelhafte und prüfende Zukunft zu vertauschen geneigt sein möchten.

Il pessimismo filosofico in Germania e il problema morale dei nostri tempi. Parte prima. Diffusione e popularità del pessimismo (tra il 1860 e 1880) da Giacomo Barzellotti.

Das ganze Bild unserer gegenwärtigen Philosophie leidet offenbar an einer gewissen Zerfahrenheit und schwer zu entwirrenden

Verſchwommenheit ihrer einzelnen Richtungen. Der Verfaſſer dieſer geiſtvollen Abhandlung wirft einige Fragen auf, deren Beantwortung wohl auch für uns und unſer eigenes philoſophiſches Selbſtbewußtſein nicht ohne eine gewiſſe Wichtigkeit ſein dürfte. Die Philoſophie Schopenhauers hat offenbar die allgemeine Stimmung in Deutſchland in der letzten Zeit mit am meiſten beſtimmt und beherrſcht. Wie kommt es, ſagt unſer italieniſcher Freund, daß an den deutſchen Univerſitäten dieſe Philoſophie faſt gar keine Vertretung gefunden hat — er hat in einem der letzten Jahre in allen Katalogen im Ganzen nur drei Ankündigungen über dieſelbe entdeckt — und ferner: wie kommt es, daß dieſe Philoſophie, die doch ganz unverkennbar in einer allgemein politiſchen Mißſtimmung der deutſchen Nation ihre Wurzel und die Urſache ihrer Verbreitung gehabt hatte, jetzt nach einer vollkommen anderen und glücklicheren Wendung des nationalen Lebens doch noch ihre Stellung in der öffentlichen Meinung zu behaupten vermocht hat. Das ſind Fragen, welche die ganze Natur und die allgemeinen Lebensbedingungen der Philoſophie in unſerer Mitte betreffen. Es iſt jetzt auf den Univerſitäten eine Richtung oder eine Art der Auffaſſung der Philoſophie entſtanden, welche ſich im eminenten ausſchließenden Sinne die wiſſenſchaftliche nennt. Es giebt auch in Italien Vertreter und Anhänger dieſer Richtung und es iſt an ſich gegen die ganze wiſſenſchaftliche Berechtigung und Solidität derſelben nichts einzuwenden, inwiefern hierunter die ſtreng hiſtoriſche oder gelehrte litterariſche kritiſche Durcharbeitung des ganzen gegebenen Materials der Philoſophie verſtanden wird. Dieſe Richtung iſt in Deutſchland namentlich zuerſt durch Trendelenburg und ſeine Schule, dann durch Zeller u. A. ausgebildet und vertreten worden. Ein eigentlich neuer und ſchöpferiſcher Gedanke der Philoſophie aber wird hieraus allein nicht entſtehen, ſondern es iſt nur der gewöhnliche techniſche handwerksmäßige Geiſt der Wiſſenſchaft, der hier auf die Philoſophie ſeine Anwendung gefunden hat. Man richtet ſich hier behaglich ein im Beſitze des Gegebenen und fragt nicht danach, ob die Philoſophie für ſich allein noch weitere Ziele und Aufgaben zu verfolgen habe. Dieſer

akademische Hochmutsdünkel ist nur dann berechtigt, wenn es mit der Philosophie als einer eigenen und schöpferischen geistigen Thätigkeit überhaupt vorbei ist, eine Frage, auf deren nähere Beantwortung wir gegenwärtig verzichten wollen. Es hat aber in Deutschland neben der wissenschaftlich gelehrten oder akademischen Katheder-philosophie immer noch eine andere dem weiteren Bildungskreise angehörende, geistreich elegante oder Populärphilosophie gegeben, zu der auch Schopenhauer mit seiner ganzen Richtung oder seinem Anhang gerechnet werden muß. Es ist ein radikales Mißverständnis, einen Geist wie Schopenhauer etwa mit den Hauptvertretern der neueren wissenschaftlichen Philosophie, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Herbart u. A. auf eine Linie stellen zu wollen. Seine Lehre war eine bloße Stimmungsphilosophie ohne echten wissenschaftlichen Wert und Gehalt. Sie hatte eine gewisse Berechtigung teils als eine Reaktion gegen den übertriebenen idealistischen Optimismus Hegels und seine Schule teils als Ausdruck der allgemeinen pessimistischen Verstimmung der Zeit. Alle jene anderen Denker hatten doch ein bestimmtes Ziel oder Ideal des wissenschaftlichen Denkens und Erkennens vor Augen, während der Pessimismus Schopenhauers ja alles ernsthafte wissenschaftliche Begreifen der Welt überhaupt unmöglich machte. Wissenschaftlich also ist mit Schopenhauer gar nichts anzufangen und die vorgebliche Ableitung seines Pessimismus aus Kant ist nichts als ein leeres Gaukelspiel mit Worten und Phrasen gewesen. Daß seine Lehre jetzt noch Anhänger findet, obgleich die Bedingungen ihrer Anerkennung im Leben der Nation andere geworden sind, erklärt sich einfach daraus, daß der Nachhall einer im Prinzip bereits überschrittenen Lehre oder Weisheit oft noch längere Zeit fortzudauern pflegt. Was man aber sonst noch eigentliche oder spekulative Philosophie zu nennen pflegt, das hat hauptsächlich in der ganzen jüngeren oder Neukantischen erkenntnistheoretischen Richtung seine Vertretung gefunden. Dieses dürften im Allgemeinen die drei Hauptformen der jetzt in Deutschland bestehenden Philosophie sein. Wir vermögen auch in dem ganzen Neukantianismus nichts als einen modificirten Rückfall auf eine

frühere und jetzt hinter uns liegende Epoche der philoſophiſchen Entwickelung zu erblicken. Es ſcheint jetzt in der That ſo, als ob es mit aller eigentlichen originalen und neuſchöpferiſchen wiſſenſchaftlichen Gedankenentwickelung der Philoſophie unter uns vorbei ſei. Wenigſtens werden die Bedingungen für ihre wirkliche Weiterführung jetzt andere ſchwierigere und komplizirtere ſein als früher. Der Verfaſſer, welcher unſerer neueren Philoſophie ein warmes und lebhaft einliegendes Intereſſe geſchenkt hat, möge ſich mit dieſer allgemeinen Antwort begnügen Was Philoſophie ihrer letzten Aufgabe und Wahrheit nach eigentlich ſei und ob ſie überhaupt noch etwas mehr ſein könne als ein bloßes unausgeſetzt wechſelndes Ringen und Streben im Laufe der Zeit, iſt eine Frage, die jetzt noch im Dunkel liegt und auf welche erſt in der weiteren Zukunft die Antwort zu erwarten ſein wird. In einem Kreiſe, wo dieſe Verhältniſſe erörtert wurden, ſagte jemand: Wir brauchen jetzt eine deutſche Reichsphiloſophie, ein Wunſch, der hoffentlich einmal zur Wahrheit werden wird.

Dott Luigi Credano, Professore di filosofia al R. Liceo Umberto I. e al R. Istituto superiore di Magistero feminile in Roma. Lo Scétticismo degli Academici. Parte prima. La Storia esterna. La dottrina fondamentale. Roma, Tipografia alle Terme Dioclesiane de Giovanni Balbi 1889.

Der ſpätere Skepticismus des Altertums hat in dieſer Schrift des Verfaſſers, der kürzlich auch zwei Semeſter in Leipzig zugebracht hat, eine äußerſt gründliche, ſorgſame und ſich auch an die neueren deutſchen Forſchungen, namentlich an Hirzel u. A. anſchließende Bearbeitung gefunden. Dieſer erſte Teil zerfällt in drei Hauptabſchnitte: le fonti, la Storia esterna, la dottrina fondamentale. Der zweite Teil verſpricht eine weitere Ergänzung dieſer Ausführungen und eine weitere Beleuchtung des Skepticismus im Verhältnis zu den darauf folgenden analogen Erſcheinungen der neueren Zeit. Mit großer Beſonnenheit ſucht der Verfaſſer ſeine Stellung zu den Quellen über dieſe Richtung, alſo insbeſondere auch zu Cicero, zu begründen. Er verzichtet dabei nicht auf eigenes Urteil und läßt uns manche Eigentümlichkeiten und Charakterzüge

jener Schulen in einem selbständigen und auch auf die allgemeinen Zeitverhältnissen hinüberstreifenden Lichte erscheinen. Der ganze Typus dieser Arbeit ist ein solcher, wie er durchaus den Anforderungen der strengen Wissenschaft entspricht, indem sich hiermit zugleich eine bestimmte geistige Lebendigkeit in der Anschließung des Stoffes verbindet. **Conrad Hermann.**

Dr. Hans Voltz: Die Ethik als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der neueren englischen Ethik. Straßburg, Trübner. 1886. 55 Seiten.

Vf. dieser Schrift huldigt einem extremen Positivismus. Seine Voraussetzung, die er gar nicht näher begründet, ist eben die, daß jene einseitigen Denkrichtungen, für welche nur das Einzelphaenomen und das Einzel-Thatsächliche Gewißheit besitzen, die Wahrheit enthalten. Er übersieht also ganz, daß erstlich ein solches Phaenomen nicht anders existirt als im Bewußtsein und in Beziehung zu ihm und daß es zweitens niemals wirklich isolirt existirt, daß mithin jene Auffassung, die es als etwas relativ Isolirtes erfaßt, bereits eine Abstraktion ist, ja daß sogar jede Einzelthatsache eine solche nur ist auf Grund eines Urteils. Wahrheit vollends kann letzterem stets nur beiwohnen infolge einer Einsicht, die unser denkendes Verhalten gewonnen hat und zu der dieses sich gerade insofern entschließt, als es nicht bloß über ein Einzelphaenomen sondern überhaupt über die ganze Sinnensphaere und deren phaenomenale Natur hinausgreift und eine unabhängig von dem zunächst sinnlich erfaßten Verhältnis des Einzelphaenomens zum auffassenden Subjekte gültige Sachlage, d. h. einen objektiven Thatbestand als eine dem Phaenomen zu Grunde liegende, ihm selber nur zum Teil immanente Wirklichkeit und als Objekt seiner Wahrheit konstatirt. Wäre es anders, läge in den sinnlichen Einzelphaenomenen oder Empfindungseindrücken selber sowie in ihrer angeblichen Thatsächlichkeit die objektive Wahrheit vor, so müßten die nach dieser Richtung hin bevorzugten Thiere dieselbe ja in höherem Grade besitzen als die Menschen und von denen wieder

die Kinder größeren Anteil an ihr haben als die Erwachſenen. Gelangen wir in der That aber lediglich auf die angedeutete Art und darum nur durch das Denken zur Feſtſtellung des Thatſächlichen und zur Wahrheit, ſo iſt es des Weiteren auch gar nicht zu begreifen, weshalb wir dieſe Kraft des Denkens und die in ihm begründete Erkenntnisfähigkeit nicht bis zu dem hohen Grade entfalten und ausbilden ſollen, zu deſſen Erreichung beide erfahrungsgemäß im Stande ſind, und warum wir nicht alle jene Funktionen derſelben üben ſollen, zu deren Bethätigung wir die Anlage beſitzen. Nur darauf kommt es allerdings dabei an, daß wir alle dieſe Denkformen nur anwenden auf einen irgendwie anſchaulich erfaßten Inhalt, falls wir unſerem Wiſſen mit Recht objektive Gültigkeit in Bezug auf einen ſpeziellen Erfahrungsgegenſtand zuſchreiben wollen. —

Ganz anders denkt Voltz. Er will nach ſeiner „Einleitung“ (S. 1—3) noch „poſitiviſtiſcher“ verfahren als die ihm ſonſt muſtergültigſten Vorgänger dieſer Denkrichtung, als der deutſche Gelehrte E. Laas in der Erkenntnistheorie und der engliſche Ethiker Sidgwik in der Moralphiloſophie verfahren ſind. Dabei geht er ſelber, wie ich ſchon oben andeutete, ganz dogmatiſch zu Werke. Ja er zeigt ſich noch dogmatiſcher, als ſelbſt der eingefleiſchteſte Scholaſtiker des Mittelalters es thun könnte. Heißt es doch auf S. 2: „Grundüberzeugungen, Glaubensſachen ſind einfach nicht zu widerlegen d. i. durch rein logiſches Argumentiren aus der Welt zu ſchaffen: ſie ſind die Praemiſſen, ohne die dieſes logiſche Raiſonnement überhaupt garnicht möglich iſt“. Alſo: obſchon Vf. mit ſeinem Schriftchen der Wiſſenſchaft dienen will, lehnt er ſogar jede Vermittlung des Glaubens ab; nicht einmal eine indirekte Begründung des Inhalts desſelben noch irgend welche Darlegung darüber, weshalb etwas als „Grundüberzeugung“ anzuſehen iſt, hält er für nötig.

Es iſt daher kein Wunder, daß auch ſeine ſpeziellen Darlegungen in den beiden Hauptteilen ſeiner „Abhandlung“ nur das Gepräge von Erläuterungen ſubjektiver Meinungen, nirgends den Charakter einer Begründung derſelben oder gar einer Beweis-

führung annehmen. Die Schrift zerfällt nämlich, abgesehen von der „Einleitung" in zwei ungleiche Hälften. Es geht in ihr voran ein „Erster, erkenntnistheoretischer Teil" (S. 1—19) und es folgt ein „Zweiter, ethischer Teil" (S. 19—52), an den sich unmittelbar noch eine allgemein resumirende und apologetische Betrachtung als „Schlußbemerkung" auf S 52—55 anlehnt.

In jenem 1. Teil erläutert der Vf. mittels rein subjektiver und individueller Wendungen, in welchen Punkten er in Bezug auf seine erkenntniskritische Position von seinem Lehrer E. Laas abweiche, in diesem zweiten, auf welche Art er in ethischer Hinsicht nicht nur diesen sondern die evolutionistische Ethik, zumal deren Hauptrepräsentanten Sidgwik, als Positivist übertrumpfen müsse.

Was das Verhältnis zu Laas zuvörderst anlangt, so bedauert es Volkelt, daß derselbe nur zum erkenntnistheoretischen, noch nicht zum reinen Positivismus durchgedrungen sei. Zwar habe bereits Laas als einzige Aufgabe des positivistischen Wissens die betont, „aus den einzig und allein als gegeben anzunehmenden Empfindungen" „die objektive Welt als ein Ideal allgemeiner Beziehung" (unter Zugrundelegung der „Hilfsvorstellung" eines Bewußtseins überhaupt) herauszuwickeln." Indessen auf die in solchem Probleme liegende Frage habe Laas leider „nicht vollkommen konsequent" geantwortet. Unterlasse es doch Laas die aus diesem seinen Standpunkte sich ergebende Folgerung zu ziehen, „daß für einen solchen . . . . ein „„Erklären"", ein „Erkennen"" überhaupt nicht existirt" (S. 5). Darauf bezeichnet Vf. fünf Seiten lang die Natur und Ursache dieser Schwäche bei Laas, sucht dieselbe sogar begreiflich zu machen und zu entschuldigen, wie sehr er auch die in ihr liegende Halbheit seines Lehrers auf S. 6 mit den Worten beklagt: „der so scharfe, so konsequente, so unerbittliche Denker vermochte niemals die durch seinen ganzen Bildungsgang unausrottbar in ihm fortgewurzelte Verehrung, ja Ehrfurcht vor „der" Wissenschaft los zu werden." Im schroffen Gegensatze zu Laas vertritt Volkelt eine von solcher Ehrfurcht vor der Wissenschaft gänzlich befreite Ansicht. Die Darlegung dieser

ſeiner eigenen Auffaſſung, die er S. 10 beginnt, beſteht aber einfach in dem bloßen Hinſtellen der Behauptung, daß „der Wert der von der poſitiviſtiſchen Wiſſenſchaft erzielten Reſultate“ lediglich „der einer Thatſache, ein thatſächlicher Wert“ ſei. Die nächſtliegende Erläuterung dieſes Satzes ſei nach negativer Seite hin zu ſuchen, und es bedürfe zu deren Behufe nur des Hinweiſes darauf, daß eine nur Thatſächliches lehrende Wiſſenſchaft 1) jedwedes Erkennen ausſchließe. Denn wie von Riehl in ſeinem „Philoſophiſchen Kritizismus“ dargethan ſei, habe der Begriff Erkennen nur unter der Annahme einen Sinn, daß von dem Etwas außer uns, deſſen Exiſtenz durch unſere Empfindungen (sic!) uns zweifellos gemacht iſt, etwas ausgeſagt, „erkannt“ werden kann, was auf objektiv-gültige Bedeutung Anſpruch zu erheben berechtigt iſt. Nun liege es ja aber 2) gerade in dem Weſen des Poſitivismus, ſolche Möglichkeit zu leugnen, da ſeine Aufgabe ſich lediglich darauf beſchränkt, das ganze koloſſale Material unſerer Empfindungen beſtmöglich zu ſyſtematiſiren mit Hilfe der „Schemata“, „Fiktionen“, „Hilfsvorſtellungen.“ Nicht **erkennen** ſondern nur **wiſſen** wolle demnach der Poſitiviſt. Nur daran, daß wir letzteres in einer unſere menſchlichen Bedürfniſſe ſtets mehr befriedigenden ſowie die Natur uns dienſtbar machenden Weiſezu thun vermögen, ſei nicht zu zweifeln; im Übrigen könne der Poſitiviſt jeden Zweifel zulaſſen; ja für ihn habe der Begriff der Skepſis zu exiſtiren aufgehört. In Bezug auf die Erkenntnis gebe es für den reinen Poſitiviſten keine poſitive Aufgabe mehr, er kenne keine Erkenntnistheorie, ſondern nur noch eine Erkenntniskritik, deren poſitive Seite beſſer als Wiſſenstheorie bezeichnet würde. —

Der Grundirrtum dieſer ſpeziell-erkenntniskritiſchen Darlegungen beſteht in der dem Vf. als reinem Poſitiviſten mit dem erkenntnis**theoretiſchen** Poſitiviſten gemeinſamen Anſicht, daß — weil Thatſachen angeblich nur Einzelthatſachen ſind — die Empfindungen für das einzige Material gelten müßten, welches einem „vorausſetzungsloſen“ Denken gegeben ſei. In Wahrheit ſind die Empfindungen jedoch nur die Art und Weiſe, auf welche im Verlaufe der Erfahrung unſer Bewußtſein ſich zeitlich zuerſt

bethätigt, und das Bewußtsein selber ist ursprünglicher für uns als alle seine Bethätigungen und deren Inhalte. Ferner ist es ein Irrtum, als Ziel des Wissens die Erkenntnis schlechthin zu bestreiten. Jedenfalls ist alles auf empirisch-inhaltvolle Wahrheit ausgehende und darum auf ein individuell Wirkliches oder in sinnlicher Anschauung erfaßbares Objekt gerichtete Denken ein Wissen, das eben als solches nur in der Form der Erkenntnis möglich ist. Sodann ist sogar die Existenz eines Daseins außer uns etwas, was uns niemals, wie Vf. behauptet, nur durch unsere Empfindungen zweifellos gemacht wird, sondern diese Sicherheit gewährt nur eine Kritik der Empfindungen, welche ein Mittel ist für ein eine derartige Erkenntnis verfolgendes Wissen. Nur für dieses giebt es auch eine „Natur", zu deren Beherrschung nach Volz selber unser Denken führen soll. Endlich ist es ganz unrichtig, dieses Wissen nur als ein Systematisiren und Ordnen eines Empfindungsmaterials zu bezeichnen. Denn einmal wird das Empfindungsmaterial niemals bloß als solches geordnet, sondern lediglich als ein Inhalt, welcher, bevor dies geschieht, durch selbstthätige Arbeit des Bewußtseins in das eigene Material des Denkens umgewandelt worden ist. Überdies gehören zu solcher Umwandlung eine ganze Reihe, besonders gut von Sigwart im II. Teil seiner „Logik" geschilderter, induktiver Vorgänge, wie zumal eindeutige Fixirung der Wahrnehmungen, Bildung allgemeiner und objektiv gültiger Begriffe, Abänderung von Thatsachen und experimentelle Versuche: lauter induktive Prozesse, die sich teils garnicht teils nur von gewisser Seite her dem Begriffe des Systematisirens von Empfindungsmaterial unterordnen lassen. Diese Prozesse ergeben ihrer Natur nach Notwendigkeit unseres Wissens. Es heißt aber, wie Sigwart bemerkt, einen Bock melken, wenn man aus einer Summe von Thatsachen eine Notwendigkeit herauspressen will. —

Im zweiten Teil sucht Verf. die Anwendung zu machen von seinem „erkenntniskritischen" Positivismus auf die Ethik. Er behauptet demgemäß zunächst in Beziehung auf deren prinzipielle Behandlung, daß sie nicht wissenschaftliche Norm sein

könne, ſondern es auch nur mit detaillirter Beſchreibung und Ordnung von Einzelthatſachen zu thun habe. Nur eine Thatſache ſei auch ſpeziell das, was man Endziel einer vernünftigen Handlung nenne. Das moraliſche „Soll" enthalte daher gar keine fundamental- und allgemein-verbindliche Norm. Der Poſitiviſt frage hier nicht: was ſoll das Endziel einer vernünftigen, menſchlichen Handlung ſein, ſondern was iſt dieſes Ziel? Das „Soll" beginne für ihn erſt bei den einzelnen, dem gefundenen Endziel entſprechenden Vorſchriften. In dieſer Hinſicht habe aber bereits Hume gefunden und Sidgwick es vollauf beſtätigt, daß „Glückſeligkeit" jenes Endziel ſei. Die ganze ethiſche Unterſuchung des Poſitiviſten habe ſich deshalb auf dem Boden des Utilitarismus zu bewegen. Von prinzipiellen Fragen bleibe hiernach nur noch die zu beantworten, wie der Menſch jenem ethiſchen Ziele gemäß zu handeln habe. In dieſer Rückſicht ſucht ſich Vf. mit drei vorangegangenen Richtungen des Poſitivismus auseinanderzuſetzen. Die erſte iſt Sidgwicks reiner Utilitarismus. Dieſen tadelt Vf. in drei Punkten. Denn 1) bekunde dieſer engliſche Moralphiloſoph das vom Standpunkte des konſequenten Poſitivismus überflüſſige Beſtreben, die durch Unterſuchung des die vernünftige Praxis des Handelns darſtellenden Thatſachenmaterials gefundenen Geſichtspunkte, die für ſolches Verhalten maßgebend ſind, als „Principien" zu faſſen, von denen die einzelnen moraliſchen Vorſchriften ableitbar ſeien, um ſo jenes Material zu „rationaliſiren"; 2) laſſe er noch gewiſſe unmittelbar einleuchtende Anſichten oder ſelbſt evidente Anſchauungen als durch ſich ſelbſt gewiſſe abſolute Moralprinzipien mit einer Art von „Intuitionismus" gelten; endlich 3) ſuche er gewiſſe Gegenſätze zu verſöhnen, die da hervortreten zwiſchen jenen oberſten Geſichtspunkten der praktiſchen Vernunft ſelber einerſeits und zwiſchen den theoretiſchen Maximen, durch welche ſie gemäß der Moral des Intuitionismus beſtimmt werden, und andererſeits wolle ſie dieſelben ſogar auf eine gemeinſame Wurzel zurückführen, bemühe ſich zugleich aber auch noch darum, den umfaſſenderen Gegenſatz zwiſchen beiden Reihen von Geſichtspunkten, d. h. zwiſchen denen der praktiſchen Vernunft und denen

des Intuitionismus, auszugleichen. Letzteres geschehe ja dadurch, daß Sidgwick die selbstevidenten Maximen als rationale Basis der praktischen Prinzipien auffasse. Bei diesen selber aber bestehe im Besonderen der Gegensatz zwischen Egoismus und Utilitarismus als „irreducible result of ethical reflection", als „Dualism of Practical reason". Der spezielle Gegensatz innerhalb des Intuitionismus wiederum sei der zwischen dem Axiom der Klugheit und dem des Wohlwollens, denn das dritte Axiom der intuitionistischen Moral, das „formal principle of Justiceor Equity" sei ja „included in Universal Benevolence". Diese beiden intuitionistischen Axiome zu versöhnen gelinge nur durch die Annahme der „existence of Divine", die Prinzipien der praktischen Vernunft aber oder des „apparent conflict of Practical Reason with itself", durch Zurückführung auf „the inevitable twofold conception of a human individual as a whole in himself, and a part of a larger whole". Jene beiden Prinzipien des Intuitionismus gestalten sich zu einer rationellen Grundlage des Utilitarismus übrigens gerade insofern, als sie gelten müssen für „precepts to seek (1) one's own good on the whole and (2) the good of any other no less than one's own, in so far at is it no less an element of universal good". — Zweitens setzt sich Vf. mit der evolutionistischen Ethik auseinander. Er tadelt sie vor allem deswegen, weil sie in der „Entwicklung" etwas anderes sehen wolle als eine fundamentale von Darwin entdeckte **Thatsache**, welche eben nur die „schönste Systematisirung" gewisser Einzelthatsachen erlaube, während sie dieselbe zu einer Idee mache und darum endlich unter Wissenschaft nicht mehr ein vorurteilsloses und unparteiisches Studium der Thatsachen verstehe. Wissenschaft gelte ihr vielmehr für Studium und Erklärung derselben „durch die Brille der evolutionistischen Idee hindurch". Sodann übersehe diese Richtung noch dazu, daß diese fundamentale Thatsache eben nur im Bereiche der Biologie maßgebend sei und also auch bloß die Einzelphaenomene dieses Gebietes zu systematisiren gestatte. Ihr entgehe es darum, daß auf dem Boden menschlich-psychischen Daseins „in gehöriger Weise auch der doch wahrlich nicht zu leugnenden Spontaneität . . . . des

Menschen Rechnung zu tragen" sei, „daß das Psychische doch etwas von dem Physischen und auch von dem bloß Biologischen toto coelo Verschiedenes ist", sodaß man auf ein verschiedenes Systematisirungsprinzip schließen müsse. Aus einer Richtung, die in so verkehrter Weise wissenschaftlich erklären mit evolutionistisch erklären für identisch halte, gingen dann leider Bücher hervor, die wie besonders Nordau's „Conventionelle Lügen der Culturmenschheit" oder Paul Mantegazza's Schrift „Die Physiologie der Liebe" eine derartig „viehische Moral" in cynischster Weise popularisirten. —

An Spencer, dem Begründer dieser evolutionistischen Ethik, tadelt demgemäß Vf. im Speziellen vor allem dies, daß er den rein induktiven Standpunkt verlasse; sei doch nach ihm nicht induktive Forschung „business of Moral Science", sondern die Moral habe „deduce from the laws of life and the conditions of existence". Überdies sei ein Spencer persönlich eignender Fehler noch der, daß er — was der auf gleicher prinzipieller Basis stehende Rolph trefflich gezeigt habe — den Zweckbegriff in anthroprozentrischem Sinne verwende. — Spencer's Schüler Leslie Stephen stehe ja wesentlich auf demselben Standpunkt wie sein Lehrer; nur habe Stephen den Vorzug, für seine Lehre darauf zu verzichten, daß sie „the crown and completion" eines „encyclopaedic system" sei; dafür aber suche er leider mit den „scientific principles" des Evolutionismus „the old ethical theories" in Harmonie zu bringen. — Rolph, der deutsche evolutionistische Ethiker — neben dem ein Carneri kaum zu nennen sei —, zeige sich auch als der konsequenteste. Sein vornehmstes Kriterium für das Moralische einer Handlung bestehe in der Feststellung des Umstandes, ob sie „bedingungsgemäß" sei. Wahrlich, es gebe keine einfachere und bündigere evolutionistische Formel! Zu bedauern sei auch, daß der Mensch, wie und was er nun einmal jetzt ist — unbekümmert um das, was er etwa einst war —, dieser Formel (seiner „autonomen" und „spontanen" Vernunft zufolge) einen Inhalt geben müsse, den ein bloß biologischer Gesichtspunkt nicht erschöpfen könnte. Freilich sei ja Rolph's Definition der ethischen Lebensweise ganz ausgezeichnet, nur könne dem für dieses Verhalten von demselben

bestimmten Lebenswerte eben unmöglich eine bloß biologische Deutung seines qualitativen Gehalts genügen. Immerhin sage Rolph trefflich: „Diejenige Lebensweise ist die richtige, die ethische, welche den Lebenswert des Organismus um so viel erhöht, als es unter der obwaltenden Autorität der Verhältnisse möglich ist." — An der Ethik von Laas endlich rügt Voltz, daß dieselbe entsprechend der Erkenntnistheorie ihres Urhebers, von Normen, von ursprünglichen, von objektiven und konstanten Werten, ja sogar — mit Kantischer Wendung — von objektiven Gütern, Pflichten und „kategorischer Verbindlichkeit" rede. — Nein, die echt positivistische Moral systematisire eben nur Thatsachen, sie beruhe einzig und allein auf der vergleichenden empirischen Methode des „quantitativen", von Sidgwik begründeten, „Hedonismus". In ihrem Sinne lehrt Vf.: „Die als einzig" möglich bis jetzt eruirte empirische Methode des quantitativen Hedonismus ist nicht eine Methode für jedes einzelne Individuum der Spezies Homo sapiens, in jedem einzelnen Falle zu ermitteln, wie zu handeln recht und gut ist, sondern sie ist die Methode des Mannes der Wissenschaft, auf Grund jahrelanger Studien in Geltung befindliche moralische Vorschriften auf ihre Übereinstimmung mit dem von ihm angenommenen Glückseligkeitsprinzip hin auf das Eingehendste und Sorgfältigste zu prüfen" (S. 46.) — Es heißt demgemäß in der abschließenden Rekapitulation auf S. 51: „Das Resultat, welches wir erhalten haben, läßt sich in aller Kürze dahin rekapitulieren, daß nichts für den Positivisten feststeht als daß das oberste Prinzip, der oberste Maßstab alles moralischen Handelns möglichst allgemeine sowohl als auch intensiv möglichst gesteigerte menschliche Glückseligkeit ist, und daß dementsprechend in allen anderen Punkten (der „Methode", der Erziehung, der Verwirklichung vor allem) er all den den guten und berechtigten Grundgedanken Rechnung tragen kann, die in sämtlichen nicht positivistischen, vor allem auch in den sogenannten idealistischen und absolutistischen Systemen und Doctrinen, zweifelsohne vorhanden sind." — So endet diese Ethik in einem Eklektizismus von positivistischer Tendenz. —

Zu loben an des Vf.'s Schrift ist die bündige, flüssige, inhaltreiche und interessante Darstellung, die große Konsequenz der Darlegungen und die seltene Klarheit, mit der solche Theorien, welche den Thatsachen Gewalt anthun (wie die evolutionistischen Deutungen des psychischen und ethischen Lebens der Menschheit), in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt werden. Aber zu verwerfen bleibt gleichwohl die positivistische Grundlage und Tendenz dieser Ethik, die jedoch nach der Widerlegung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Vf.'s keiner speziellen Zurückweisung mehr bedürfen wird. —

Bonn. J. Witte.

Kuno Fischer: Über die menschliche Freiheit. Prorektoratsrede. 2. Auflage, Heidelberg. Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1888. (47 S.) Mk. 1,20

Derselbe: Goethes Iphigenie (Goethe-Schriften 1.) Festvortrag gehalten in Weimar den 26. Mai 1888 bei der dritten Generalversammlung der Goethe-Gesellschaft. 2. Auflage. Heidelberg. Carl Winter's Universitäts-Buchhandlung. 1888. (60 S.) Mk. 1,20.

Das Jahr 1888 führt diese zwei kleinen Schriften von Kuno Fischer äußerlich zusammen, welche nach Form und Inhalt sich näher stehen als ihre Titel erwarten lassen und daher auch gemeinsam auf das beste empfohlen werden mögen

Die erstere, ursprünglich als akademische Festrede schon 1875 gedruckt, hat weitaus nicht die Verbreitung gefunden, welche sie wünschenswert macht und nun in dieser zweiten Auflage zu gewinnen bestimmt ist. Die andere, ein im vorhergehenden Jahre in Weimar gehaltener Vortrag, eröffnet eine viel verheißende Serie von Goethe-Schriften, welche sich den verdienstvollen Arbeiten Fischer's über Lessing und Schiller anreihen und in der Untersuchung über das Faustgedicht bereits einen Vorläufer besitzen.

Nicht nur die künstlerische Form der Ausführungen hat jenen zwei Schriften eine verwandte Haltung gegeben, sondern die letzten Fragen der menschlichen Lebensinteressen, welche sie von verschiedenem Ausgangspunkte behandeln, treten hier in eine zwanglose Beziehung. Sind doch die Probleme, welche das Leben dem Philo-

sophen aufdrängt, den Lösungen innigst verwandt, in welche dem dichterischen Geiste die Konflikte desselben ausklingen; so daß uns auch hier die lebensvolle, dramatisch bewegte Entwicklung eines scheinbar so abstrakten Begriffes dicht an die philosophische Betrachtungsweise heranführt, welche dem Gedankengange der Dichtung Goethes folgt.

Anknüpfend an die erleuchtete Denkweise und einzelne Aussprüche des ersten Großherzogs von Baden, Karl Friedrich, welche die staatsbürgerliche Freiheit und ihre Bedeutung für die Wissenschaft berühren, nimmt sich die Rede, welche den festlichen Jahrestag der Hochschule zu Heidelberg in Beziehung zu dem Geburtstage jenes Fürsten setzt, die Exposition des Begriffes der Freiheit zum Vorwurf.

Auch die Ausführung, welche in vollendeter Klarheit und Faßlichkeit, die geschichtliche und begriffliche Entwicklung des Problemes darlegt, bleibt überall in lebendiger Fühlung mit den realen Erfahrungen und Anforderungen des gemeinen Bewußtseins. Darin liegt die große Bedeutung der philosophischen Darstellungsweise Fischer's, daß sie nicht sowohl in Einzelheiten einzuführen oder einem individuellen, bedingten Interessenkreise zuzuleiten bestimmt ist, sondern ihre Wirkung an die ganze Haltung der Untersuchung bindet und gleichmäßig über den Fortgang der Gedankenbewegung verbreitet. Scheinbar unbekümmert um die Tiefen oder Untiefen sich abzweigender Fragen wird stets das Wesentliche der Sache im Auge behalten, schrittweise mehr geklärt, das Bewußtsein gewöhnend und läuternd andauernd in erhöhter Lage erhalten und so der Fassung zugeführt, in welcher der objektive Bestand einer Lehre erkannt ist. Hier ist es die Auffassung Kant's zu der Fischer, im Wesentlichen ihr beipflichtend, durch glückliche Anordnung der Antithesen, indem er das Gebiet eines berechtigten Determinismus anerkennt, die Begriffe der Geistesfreiheit und der moralischen Freiheit streng auseinander hält und die besondere Natur der Willensmotive zutreffend betont, die Untersuchung hinleitet.

Die moralische Freiheit wird auf das sittliche Schuldbewußtsein gegründet, an die sittliche Widergeburt des Charakters ge-

bunden und durch den Gegenſatz der chriſtlichen Lehre von der Willenserneuerung zur Willensverneinung des Buddhismus beleuchtet. An die religiöſe Myſtik Hamanns erinnernd ſchließt der Vortrag mit jenem tiefſinnigen: Stirb und werde, Goethes aus dem weſtöſtlichen Divan.

Der Vorwurf, den die Rede verfolgt, iſt in muſtergültiger Weiſe gelöſt. Die tiefſte Bedeutung der Frage, die ſie allein zu einer allgemein menſchlichen erhebt, iſt ſcharf beleuchtet in den Mittelpunkt geſtellt, dem Bewußtſein weiter Kreiſe zugänglich gemacht und nicht nur dem Verſtande, ſondern auch dem Gemüte näher geſtellt.

In der Analyſe dramatiſcher Dichtungen weiſt ſeine oft bewährte Kunſt Fiſcher unter den Mitlebenden die erſte Stelle an. Zwei Züge ſind es, die in ihr zuſammenwirken. Die logiſche Schärfe, die in lebendiger Dialektik und ſicherer Technik dem Gedanken in ſeine Gliederung folgt, kontraſtirt in ihrer entwickelten Intelligenz höchſt eigentümlich mit der großen Schlichtheit und Einfachheit, welche ſich überall in der Faſſung des Thema ausſpricht.

Fiſcher tritt nie mit dem Verſtande oder mit einer Theorie an ein Kunſtwerk heran, ſondern läßt es in voller Freiheit und ganzer Breite auf ſein Empfinden wirken. Dieſes ſichert ſeine Erläuterungen vor den Künſteleien, in welche die Reflexion über Dichtungen im Dienſte des Wiſſens und der Gelehrſamkeit ſich verirrt. Er darf ſtets zu weiten Kreiſen ſprechen und iſt überall des Verſtändniſſes und des Dankes ſicher, wo man ſich mit dem Natürlichen und Einfachen begnügt. Die Wirkung ſeiner Schriften iſt in dieſer Richtung oft ſehr überraſchend. Man fühlt ſich unmittelbar an den erſten Eindruck erinnert, den man einſt von dem Werke empfing und fragt ſich halb erfreut und halb zweifelnd: iſt es wirklich noch geſtattet, in dieſer altmodiſchen Art zu denken?

Es iſt nicht ein literarhiſtoriſches Intereſſe, welches Fiſcher leitet; denn die Neigung ſich in die Pſychologie und Pathologie des Zeitgeiſtes zu vertiefen liegt ihm ganz fern und zum Ephemeren nimmt er überhaupt nicht Stellung. Das völlig ausgereifte Kunſtwerk, in welchem die Subjektivität getilgt iſt, vorzüglich typiſche

Formen oder Entwicklungsreihen desselben, in denen sich Philosophie und Dichtung berühren, sind ihm zu langjährigen Gefährten seines geistigen Lebens geworden und haben so in ihm eine Objektivität gewonnen, welche er dem Leser zu vermitteln sucht. Er sieht die schaffende Idee vor dem Auge des Künstlers in ihrer natürlichen Projektion.

So tritt auch hier, in der Besprechung der Iphigenie, alles historisch-zufällige aus der Motivirung der Dichtung zurück. Nur in allgemeinen Zügen, mit der durch die Sache gebotenen Diskretion, mehr andeutend wird die Stimmung und Lebenslage des Dichters in jenen Jahren berührt, soweit sie der Aufnahme dieses Vorwurfes entgegen kam. Nichts könnte verdunkelnder wirken, als wenn man für den Mittelpunkt des Kunstwerkes selbst, für die Gestalt der Iphigenie sich aus Personalien und Archiven Rat's erholte. Ob es in dem Lebenskreise des Dichters eine Gestalt gab, die in ihrer Seelenreinheit an die Iphigenie gemahnt, ist für die Sache gleichgültig, und jede Ausführung in dieser Richtung würde dem Gedankengange einen moralisirenden Accent verleihen, der gerade auf das sorgsamste zu vermeiden war. Von der tragischen Verschuldung der Tantaliden zu dem sittlichen Bewußtsein des Jahrhunderts der Aufklärung kann der Poet keine Brücke schlagen. Selbst die edelste Weiblichkeit einer Antigone, in das Für und Wider streitender Geschicke, in den Drang vielfältig bedingter Handlungen gestellt, verfällt dem Schicksal des Geschlechtes, in welchem sie wurzelt. Hier sind dem modernen Dichter die Hände gebunden, es giebt da nichts zu überbieten oder zu ändern.

Fischer legt daher mit Recht auf das religiöse Element in der Iphigeniendichtung einen weit größeren Nachdruck als dieses gemeiniglich geschieht, die sittliche Reinheit kommt auf dem Boden religiöser Weihe zur Geltung. Er hält sich an die Priesterin, welche der Dienst der Göttin dem Kausalzusammenhange der heroischen Handlungen ihres Geschlechtes entzog, an die Heilige, wie sie der Dichter nennen läßt, an die religiöse Gebundenheit und Erhebung, welche über dem ganzen Stücke waltet.

Im Kreiſe dieſer göttlichen Veranſtaltung, in der Selbſtentäußerung der Fremde, läßt der Dichter ſich jene Seelenbeſchaffenheit bilden, für welche ſich ihm, wie Fiſcher geiſtvoll betont, der ſchöne Ausdruck der „Gelaſſenheit", wie er der religiöſen Ergebung geläufig iſt, aufdrängt. Außerordentlich ſchön wird dann im Einzelnen beleuchtet wie in dieſer Atmoſphäre des Heiligtumes ſich der Weg der Sühnung zeigt, ein neuer Anfang für das verſchuldete Geſchlecht ſich bereitet, wie in dem Auge der Prieſterin, durch welches wir auf die Vergangenheit des Mythus zurückſehen, ſich ſeine Perſpektive verſchiebt, ſich die tiefen Schatten in ein Helldunkel pietätvoller Liebe und heiliger Scheu, in ein ſelbſtloſes Leiden verklären.

Hier iſt eine Freiſtätte, eine Wirklichkeit gewonnen, welche nicht an dem Heroismus der Vergangenheit haftet, die Eumeniden fernhält und die Sühnung ermöglicht, indem die Liebe der Schweſter dem ſchuldbeladenen Gemüte den Zugang in jenes ideale und verklärte Leiden erſchließt, welches Fiſcher tiefſinnig das ſtellvertretende nennt. Er hat hiermit kaum mißverſtändlich betont, wie gerade die elaſtiſcheren religiöſen Stimmungen es ſind, auf deren Boden ſich die Vermittlung der griechiſchen Sage und des chriſtlichen Lebensinhaltes vollzieht und ſo die lichte Geſtalt ſittlicher Willensreinheit ſich von milderem Goldgrunde abhebt. Mit der Empfindung wohlthuender Erhebung legt man dieſe vortreffliche Schrift aus der Hand und greift wieder nach der Iphigenie um die Stimmung in die man verſetzt iſt allſeitig ausklingen zu laſſen.

Konnte die Abhandlung über die Willensfreiheit nicht weiter führen als zu der Forderung, welche das ſittliche Bewußtſein erhebt, und müßte dort ſelbſt die Vermittlung der Kunſt, wie ſie Schiller einſt befürwortete, abgelehnt werden, ſo weiſt hier das vollendete Kunſtwerk der Iphigenie auf das religiöſe Gebiet und die Macht ſelbſtloſer Liebe als auf den Schauplatz hin, auf welchem ſich jenes Stirb und Werde vollzieht, und dagegen dürfte ſich wohl nichts Triftiges einwenden laſſen.

Königsberg. **Walter.**

H. Bender: Zur Löſung des metaphyſiſchen Problems. Kritiſche Unterſuchungen über die Berechtigung und den metaphyſiſchen Wert des Transcendental-Idealismus und der atomiſtiſchen Theorie. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1886. (176 S.)

Das Buch, du Bois-Reymond gewidmet, enthält vier Abhandlungen: 1, Die Subſtanz als Ding an ſich; 2, Über die Idealität von Raum und Zeit; 3, Die Atomenlehre, was ſie leiſtet und was ihr fehlt; 4, Subſtanzialität, Kauſalität und Wechſelwirkung die einzigen urſprünglichen Kategorien. Die erſte und zweite Abhandlung ſind 1884 und 1885 in dieſer Zeitſchrift zuerſt veröffentlicht worden; jetzt liegen ſie in teilweiſe veränderter Geſtalt vor. Alle vier Abhandlungen, die hier äußerlich vereinigt ſind, dienen der Begründung einer einheitlichen metaphyſiſchen Anſchauung, die die Atomiſtik und eine eigentümliche Umbildung der Kantiſchen Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit in den Dienſt einer an Spinoza erinnernden Lehre von der Einheit der Subſtanz ſtellt.

Der Verfaſſer ſteht im Banne der Kantiſchen Anſchauungen und der von Kant gewieſenen Wege der Unterſuchung unſeres Erkenntnisvermögens; über die Kantiſchen Reſultate im einzelnen dagegen erhebt er ſich in freier Kritik. Eine ſolche übt er zunächſt an dem Begriffe des Dinges an ſich. Er weiſt die unvereinbaren Widerſprüche in der Kantiſchen Erörterung dieſes Begriffes nach und begründet den Satz, daß die durch unſeren Verſtandesgebrauch produzierte Einheit ihr Gegenbild haben müſſe an der unabhängig von unſerem Vorſtellen objektiv vorhandenen Einheit des Gegenſtandes, die allein den nicht erſt durch die Einheitsfunktionen des Verſtandes hervorgebrachten, ſondern ſchon in den Wahrnehmungen ſelbſt enthaltenen geſetzmäßigen Zuſammenhang der Wahrnehmungen ermögliche. Iſt damit die Realität der Außenwelt feſtgeſtellt, ſo ergiebt ſich nun weiter, daß alle dieſe Gegenſtände, die unſeren Vorſtellungen zu Grunde liegen, zeitlich entſtanden, veränderlich, wirkend und bewirkt, abhängig und bedingt ſind. Ebenſo bedingt und veränderlich und alſo durchaus kein abſolut Reales iſt aber auch unſer Ich. Und ſo führt uns denn erſt der Subſtanzbegriff über das Gebiet des Bedingten hinaus zu

dem allem Erſcheinenden und allen ſeinen Relationen zu Grunde liegenden ſchlechthin Unbedingten, das vermöge unſerer Denkfunktion gefordert wird. Damit iſt der ontologiſche Gottesbeweis alſo in neuer Geſtalt rehabilitirt. Denn der Schluß von den wechſelnden Accidenzen auf ein abſolut Beharrliches als Bedingung ihrer Möglichkeit iſt weiter nichts als eine Anwendung des reinen Verſtandesbegriffes der Subſtanz, und zweifellos gerechtfertigt. Allerdings wiſſen wir ſo nur, daß ein Abſolutes, Unbedingtes, ein allervollkommenſtes Weſen exiſtiert, niemals was es iſt; denn darüber könnte uns nur die Erfahrung belehren, und dieſe giebt es nicht vom Unbedingten.

Iſt ſo die Lehre vom Ding an ſich auf eine neue und ſichrere Grundlage geſtellt, ſo gilt es weiter, auch den zweiten Hauptpunkt der Kantiſchen Lehre, den Gedanken der Idealität von Raum und Zeit von den widerſpruchsvollen Elementen, mit denen verquickt er bei Kant auftritt, zu befreien. Raum und Zeit müſſen zwar gewiß als ſubjektive Formen der Wahrnehmung, aber ſie müſſen ebenſo auch als Formen der Wahrnehmung objektiv realer Verhältniſſe gedacht werden. Aus dem Thatbeſtande der Phyſiologie der Sinne ergiebt ſich, daß die Vorſtellung des Raumes von drei Dimenſionen die objektiv realen Verhältniſſe der Koexiſtenz ebenſo adäquat wiederſpiegelt, ſie ebenſo rein und richtig zum Ausdruck bringt, wie die Vorſtellung der Zeit mit einer Dimenſion die des Nacheinander. Ein von aller Empfindung freies, reines Anſchauen und Denken giebt es nicht; alles Erkennen hebt mit wahrnehmender Erfahrung an, und dieſe muß ſchon eine objektiv reale Ordnung an ſich tragen. Dieſes objektiv Reale nun ergiebt ſich als eine Vielheit teils zugleich, teils nacheinander ſeiender, kauſal verbundener, äußerlich geſonderter Gegenſtände; wir verbinden ſie mit Hilfe der räumlichen und zeitlichen Anſchauung zu den äußeren Einheiten, die wir in der Zahl und in der geometriſchen Figur vorſtellen. Kein Reales iſt an ſich ausgedehnt; aber wir ſtellen jedes beharrende Reale in der Anſchauung als ausgedehnt vor. Wo wir dieſe realen Gegenſtände ohne anſchauliche Vorſtellung bloß denken, da können wir ſie ebenſogut ſchlechtweg als Kräfte bezeichnen. Freilich redet

das Denken nur ungenau von ausdehnungslosen Kraftcentren, als von im Raume befindlichen Realitäten, weil alles räumlich Vorgestellte auch als ausgedehnt vorgestellt werden muß. Ein Dualismus von Kraft und Stoff aber ist nicht vorhanden. Was wir einerseits als Kraft *denken*, ist eben dasselbe, was wir andererseits als Stoff *sinnlich vorstellen*. Die Ansicht von der realen Existenz der von uns als ausgedehnt vorgestellten, kausal verbundenen Einzeldinge ergiebt die objektive Realität der Welt als eines seiner Totalität nach gegebenen Ganzen, das wir nur nicht nach Analogie des räumlich und zeitlich Vorgestellten zu denken haben, sondern als einheitlich, in sich selbst ruhend, selbst unveränderlich, aber allen Wechsel der Erscheinung aus seinem Schoße erzeugend. Und damit sind wir wieder bei Spinoza angelangt.

Weiter wird dann der *Atomenlehre* noch eingehendere Erörterung zuteil. Die Philosophie muß sich mit der Naturforschung verständigen; dazu aber gehört, daß sie die philosophische Berechtigung des Atombegriffes anerkenne. Nur so kann außerdem die prinzipielle Überwindung des Materialismus gelingen. Die durch den leeren Raum ohne jedes materielle Vehikel in die Ferne wirkenden Kräfte sind eine widersinnige Vorstellung; sie sind zu ersetzen durch ein jedem Atom einwohnendes Streben nach eigener Bewegung, so daß Bewegung der natürliche Zustand der Atome, Ruhe ein Zustand gehemmter Bewegung ist. Kontinuirliche Ausdehnung ist nur das Produkt der kontinuirlich fortgehenden Thätigkeit des Anschauungsvermögens und ohne jede objektive Gültigkeit. Die Dinge an sich sind nicht ausgedehnt; aber wir müssen sie anschaulich als ausgedehnt vorstellen. Der Verstand denkt dann weiter zu dem sinnlich wahrgenommenen, anschaulich vorgestellten Bilde die nicht sinnlich wahrnehmbare, objektiv reale Ursache hinzu als Kraft, als Personifikation dauernden Wirkens. Freilich gewinnen wir damit von dem Wesen der realen Gegenstände auch wieder keine direkte Erkenntnis. Aber solcher Atomismus veranschaulicht doch den Zusammenhang der Erscheinungen und macht das Wesen aller Veränderung begreiflich. Vor allem, indem er die vorübergehenden Erscheinungen aus der Natur und dem eigensten Wesen zeitlich

unbedingter Urelemente ableitet, so bereitet er damit die Lösung des Weltproblems wenigstens vor, ja er leistet uns diese Lösung zumteil: die Zurückführung des Bedingten auf das Unbedingte ist ja das höchste und letzte Ziel, dem unser Erkenntnisdrang zustrebt. Der Atomismus ermöglicht es, die wesentliche Einheit alles Seienden festzuhalten und den Realismus von Bewußtsein einerseits und rein mechanischen Prinzipien andererseits durch die Annahme zu überwinden, daß aus den mechanischen Wirkungen der Atome sich unter Umständen eine neue höhere Wesenseinheit ergiebt, deren unmittelbarer Ausdruck das Bewußtsein ist. So lassen sich dann alle Erscheinungen des Bewußtseins auf Grund ihrer mechanischen Unterlage in den einen ewigen Kausalprozeß alles Werdens und Vergehens einreihen, ohne daß doch der Grundsatz verletzt würde, daß in den mechanischen Kausalzusammenhang nichts irgendwie eingreifen kann, was nicht mechanisch wäre. Aber allerdings, auch hier bedarf es einer weiteren Annahme. Der gegebene Zustand der Welt läßt sich aus den Atomkräften allein nicht erklären; dazu bedarf man der spekulativen Idee eines einheitlichen Weltganzen und einheitlichen Weltprozesses, der ewigen Wesenseinheit alles Seienden. Bei dieser Annahme hört die falsche Verselbständigung der Atome auf; der Kosmos ist kein zufälliges Konglomerat mehr, sondern ein auf sich selbst ruhendes, lebendiges, organisch gegliedertes Ganzes.

Endlich wird dann die Kantische Kategorientafel berichtigt, um insbesondere dem Substanzbegriffe seine volle Würdigung zuteil werden zu lassen. Die reinen Verstandesbegriffe setzen für ihre Anwendbarkeit ein durch sinnliche Anschauung oder durch Reflexion gegebenes Mannigfaltiges voraus als das Substrat, in welchem sie die den Erscheinungen notwendigen Beziehungen auffassen und zugleich die dem Verstande wesentlichen Denkfunktionen ausdrücken können. So entspricht der Anschauungsform des Raumes die Kategorie der Wechselwirkung, der der Zeit die Kategorie der Kausalität; die wesentliche Einheit aller realen Gegenstände bezeichnet die Kategorie der Substantialität, die den beiden anderen gegenüber von beherrschendem Range ist. Andere Kategorieen als diese kann

es nicht geben. Als bloße Modifikationen dieſer Grundbegriffe des Verſtandes muß man die rein formalen Begriffe der räumlichen Wechſelbeziehung, des aus Teilen zuſammengeſetzten Ganzen, und der zeitlich bedingten Folge betrachten. Die in der Kantiſchen Kategorieentafel figurierenden Begriffe außer jenen drei ſind ſämtlich keine wirklichen Stammbegriffe des reinen Verſtandes. —

Das möchten die herrſchenden Gedanken in dieſem Verſuche zur Löſung des metaphyſiſchen Problems ſein, diejenigen, auf die der Verfaſſer ſelbſt den meiſten Wert legt. Selbſtverſtändlich liegt die Bedeutung des Buches in den Einzelausführungen, auf die hier einzugehen nicht möglich iſt; wir wüſſen dafür den Leſer an das Buch ſelbſt verweiſen, von deſſen Lektüre wir ihm nicht geringen Genuß verſprechen. Das Buch iſt ſtreng gedacht und mit hervorragender Klarheit geſchrieben; niemand, der es nicht anderswoher wüßte, würde darin eine weibliche Feder vermuten. Freilich, wer wie der Berichterſtatter die Vorausſetzungen des Verfaſſers nicht teilt, wird ſich auch durch das Reſultat und durch die Art wie es gewonnen wird nicht ganz befriedigt fühlen. Der Verfaſſer, — oder richtiger die Verfaſſerin, — ſtrebt mit rühmenswerter Energie des Denkens aus dem Kantiſchen Gedankenkreiſe hinaus, aber ohne doch damit zu einem rechten Abſchluß zu kommen; er zieht die durch ihre einfache Großartigkeit imponierende Grundanſchauung des Spinozismus heran, aber ohne darin wirklich heimiſch werden zu können. Anklänge an J. G. Fichte und an Schelling werden nicht weiter verfolgt. Die dogmatiſchen Vorausſetzungen, auf denen ſich der Kantiſche Kritizismus aufbaut, adoptiert der Verfaſſer zunächſt arglos, und ſieht ſich gezwungen, ſie zu zerfaſern; dann aber gelingt es ihm wieder nicht, ſich von ihnen auch nur ſo weit frei zu machen, wie ſich ihm ſelber ihre Unhaltbarkeit erwieſen hat. Und ſo findet er für das, was er eigentlich anſtrebt, doch wieder nicht den geeigneten Ausdruck und den adäquaten Begriff.

Der Kantiſche Dualismus zwiſchen der ſinnlichen Anſchauung und der auf das ſinnliche Material gerichteten Verſtandesthätigkeit bildet den Ausgangspunkt in dieſen Ausführungen; zugleich aber

soll das durch Anschauung gewonnene Material doch schon seine eigene Ordnung vor aller Verstandesthätigkeit haben. Dazu kommt, daß der Verfasser sich vor dem geläufigen Irrtume der Physiologen, als ob das Auge sähe und das Ohre hörte, nicht durchaus hütet und nicht genug bedenkt, daß schon das bloße Sehen und Hören ein Akt des denkenden Subjekts ist, das sich seiner Sinne nur als seiner Werkzeuge bedient, ohne von ihnen abhängig zu sein, und sehr fremdartiges durch die Sinne geliefertes Material frei verarbeitet. Die Kantische Vorstellung vom Dinge an sich wird als widerspruchsvoll entschieden abgewiesen; aber dieses Ding an sich kehrt gleichwohl immer wieder, und die Unerkennbarkeit des Realen, des Objektiven bleibt der herrschende Grundton. Das objektiv-reale Wesen, so wie es an sich ist, bleibt uns ewig unbekannt, und der Zusammenhang zwischen Wesen und Wirkung kann uns niemals begreiflich werden: so wird immer wieder versichert. Dann aber entsteht die Frage, wie man über dieses objektiv-reale Wesen irgend etwas aussagen kann, wie man auch nur dieses aussagen kann, daß es unbegreiflich ist. Aber zugleich versichert der Verfasser, daß er eben dieses objektiv-reale Wesen kenne; es ist nämlich die Substanz, und diese ist das Unbedingte, das alles Bedingende, das allervollkommenste Wesen, ist innere, organische Wesenseinheit ꝛc. Wenn der Verfasser so viel von der Substanz erkannt hat, was bleibt dann noch zu erkennen übrig? oder wie kann er das thatsächlich Erkannte unerkennbar nennen? Es ist fast so, als hätte er bloß nicht den Mut gefunden, sich von der gewohnten Redeweise der Kantischen Schule loszusagen und diese falsche Demut abzulegen, die in demselben Augenblicke, wo sie mit allem Eifer dem Erkenntnisstreben obliegt, ausdrücklich erklärt, erkennen freilich könne man nichts. Zugleich am Agnostizismus hängen bleiben und das Recht des ontologischen Beweises in dem Sinne verteidigen, daß das notwendig vom Denken Geforderte auch notwendig sei, das geht doch nicht wohl an. Aber weiter: wenn der Verfasser das Unbedingte, was er zu allem Bedingten als notwendige gedankliche Ergänzung meint, als Substanz bezeichnet, so sagt er etwas anderes als er meint. Jenes allervoll-

kommenste Wesen, jene oberste organische Einheit, die alle Vielheit und alles Geschehens aus sich erzeugt und in allem sich selbst behauptet, — das kann man offenbar nicht als bloße Substanz bezeichnen, das ist offenbar vielmehr, das ist Geist, lebendige Subjektivität. Die Substanz soll das Unbedingte sein; und doch sieht der Verfasser selbst, daß die Substanz nichts ist außer der Beziehung zu ihren Accidenzien. In der That ist Substanz ein reiner Verhältnisbegriff. Es genügt nicht, nachzuweisen, wie der Verfasser es thut, daß der Substanzbegriff sich mit den Begriffen Ding und Stoff keineswegs deckt; die Hauptsache ist die Einsicht, daß eben das, was in Bezug auf seine Attribute, Modi, Accidenzien Substanz ist, in Bezug auf seine Substanz selbst wieder bloßes Attribut ꝛc. ist. Das Gleiche gilt von den Begriffen Stoff und Kraft. Es wäre viel gewonnen, wenn man die böse Gewohnheit abschneiden könnte, den Stoff sich vorzustellen als wäre er irgend etwas außer seiner Beziehung auf die Kraft, und als wäre die Kraft etwas außer ihrer Beziehung auf den Stoff. Man kann ebensogut jemand einen Bruder oder Vater nennen an sich und in absolutem Sinne, wie man irgend etwas Stoff oder Kraft nennen kann in absolutem Sinn. Diese eine Betrachtung, so scheint es uns, genügt, um die Auseinandersetzungen über den Atomismus, über die Kraft als eine Personifikation hinfällig zu machen. Der Dualismus von Stoff und Kraft ist um nichts besser als der von Sinnlichkeit und Verstand. Und wenn es wahr wäre, daß ich das eine anschauend, das andere denkend annehmen muß, so, scheint es, kann ich in keinem Falle die Anschauung gegen das Denken ausspielen, sondern das Denken muß ich gelten lassen und danach die Anschauung korrigieren. Denn durch das Denken wird jeder Beweis geführt, und dem Denken allein darf vertraut werden. Der Kategorie der Kausalität sodann legt der Verfasser eine übermäßige Bedeutung bei. Statt seines Satzes, daß alle Erklärung Zurückführung auf Ursachen sei, würden wir die gegenteilige Behauptung verteidigen, daß Kausalität eine der ärmlichsten und dürftigsten Beziehungsformen ist, und daß sie niemals die Sache selbst erklärt, sondern nur eine der Sache äußerliche Beziehung aufdeckt. Was wir wirk-

lich begreifen und erklären wollen, das faſſen wir unter teleologiſchem Geſichtspunkt, der alle Kauſalität als bloßen Diener, als Werkzeug betrachten lehrt. Am allerwenigſten darf man mit Kauſalität, Wechſelwirkung und Subſtanz die Stammbegriffe des Verſtandes erſchöpft glauben. Die Behauptung der objektiven Realität und die Abweiſung eines konſequenten ſubjektiven Idealismus iſt ſicher wohl begründet. Aber wenn der Verfaſſer der ſubjektiven Raum- und Zeitanſchauung ein davon verſchiedenes objektives Neben- und Nacheinander entſprechen läßt, ſo iſt uns nicht klar geworden, wie ein Nebeneinander ohne Räumlichkeit, ein Nacheinander ohne Zeitlichkeit ſoll gedacht werden können. Die bloße Verſchiedenheit vieler gleichzeitig Seienden ergiebt noch keinen Raum; ſonſt müßte das Zuſammenſein vieler Gedanken als ein räumliches gedacht werden. Das Bewußtſein läßt ſich in keinem Falle aus den Gruppierungen und Zuſtänden mechaniſch bewegter Atome ableiten. Wer dem Dualismus entgehen will, muß es auf die umgekehrte Weiſe verſuchen. Das was in Wahrheit als das Erſte und Gewiſſeſte gegeben iſt, iſt das Bewußſein und ſeine Prozeſſe; aus ihnen muß ſich alles andere, was erſcheint, erklären laſſen. Nimmermehr läßt ſich aus ſinnlicher Anſchauung die innere Welt des Geiſtes verſtändlich machen, aber wohl umgekehrt aus der inneren Welt die äußere.

Dieſe einzelnen Bemerkungen und Einwendungen geben wir dem talentvollen Verfaſſer zu weiterer Erwägung ganz unmaßgeblich anheim. Im ganzen geht der Verfaſſer über den Kantiſchen Gedankenkreis hinaus in der Richtung weiter, die die ſpekulativ gerichteten Nachfolger Kants eingeſchlagen haben. Manche, und wir ſelbſt gehören dazu, werden ihm das als Verdienſt anrechnen; wir wünſchten nur in der Umbildung des Kantiſchen Erbteils eine noch größere Entſchiedenheit und für die gewonnenen Reſultate eine ſichrere Grundlegung und eine geſchloſſenere ſyſtematiſche Form. Aber auch ſo bietet das Buch eine anziehende und anregende Lektüre. Wir freuen uns in demſelben die Bekanntſchaft mit einem Gedankengange von wertvoller Eigentümlichkeit und

mit einer Persönlichkeit von hohem Streben gemacht zu haben. Allen Freunden dieser Studien ist die Schrift aufs beste zu empfehlen.

Friedenau. **Adolf Lasson.**

Ludwig Haller: Alles in Allen. Metalogik. Metaphysik. Metapsychik. Berlin, C. Duecker, 1888. (480 S.) Mk. 6.

Das Buch ist ein Fragment. Es war auf zwei Bände berechnet. Doch vor Vollendung des ersten Bandes, der bis auf wenige Druckseiten seinen Abschluß gefunden hat, hat der Verfasser einen jähen Tod gefunden oder — wie das Gerücht lautet — gesucht. Er war Jurist, als Advokat und Staatsanwalt, dann als Kaiserlicher Regierungsrat in den Reichslanden thätig gewesen, und hatte sich ins Privatleben zurückgezogen, um in glänzenden äußeren Verhältnissen lebend, ein glücklicher Gatte und Vater, reich an Freunden, aus innerstem Herzensdrange sich philosophischen Studien zu widmen. Ein edel angelegter, hochstrebender Geist, von vielseitigster Bildung und großer persönlicher Liebenswürdigkeit, hat er unermüdlich in mannifachen Wandlungen seiner Ansichten um die Lösung der letzten und obersten Fragen sich bemüht. Welche Ziele er schließlich erreicht hat, dafür liegt als Zeugnis dieses fragmentarische Werk vor, das nach letztwilliger Verfügung des Autors der Verleger in trefflicher Ausstattung veröffentlicht hat.

Die Gesinnung des Autors kennzeichnet sich in dem über dem Buch stehenden Motto: „Auf daß Gott sei Alles in Allen." Mit einer Art von religiösem Enthusiasmus verkündigt er die Lehre vom All-Einen im engsten Anschluß an den alten Parmenides, zugleich die verwandten Geister aus allen Epochen menschlicher Kultur heranziehend. Seine Lust ist, die Relativität jeder endlichen Bestimmtheit nachzuweisen, die beschränkte Gültigkeit jeder Aussage, das Ungenüge aller Endlichkeit und Vielheit. Jeder einzelne Begriff wird dialektisch aufgehoben; unmotivierte Bevorzugung eines Relativen vor einem andern Relativen bildet die stehende Anklage gegen alle dogmatische Lehrweise. Wahre dialektische Einsicht besteht in dem Hinaussein über alle und jede bestimmte Richtung; da giebt es kein Ziel mehr, dem die Bewegung

zustrebte, und wie keine Richtung, so auch keinen Fortschritt Es versinkt alles in den unterschiedslosen Abgrund des All-Einen, und nichts bleibt als die Lust des Denkens, sich allen seinen Objekten in diesen alles verschlingenden Strudel nachzustürzen.

Über alle drei Grundformen des Objektseins will der Verfasser hinausheben, über alle ausschließende Bestimmtheit im Logischen, Physischen, Geistigen sollen wir hinwegkommen. Keines soll gelten im Gegensatze zu oder im Vorzuge vor dem anderen; wir müssen hindurch zum Jenseitigen, Einen, wo alle Gegensätze schwinden, hindurch durch die Hüllen der Endlichkeit, Bestimmtheit und Relativität: das ist der Sinn seiner Metalogik, Metaphysik, Metapsychik. Was er ausgeführt hat, zerfällt in drei Bücher: 1. Unanfänglich-unendlich und anfänglich-endlich; 2. Einmalfürallemal-Allemalfüreinmal; 3. Die Welt der Sprache: — Alethinon Pseudos. Aber diese Sonderung wie die weitere Gliederung in Kapitel und Paragraphen will nicht viel besagen. Irgend welche Bestimmtheit der Methode, irgend welche Geschlossenheit des Gedankenganges ist schon durch den Standpunkt des Verfassers ausgeschlossen. Er läßt sich von seinen Einfällen leiten, und da er ein sehr geistreicher und belesener Mann ist, so fällt ihm viel ein. Seine Schreibweise ist vorzüglich, durchweg gewandt und so klar, wie es sein Gedankenkreis irgend erlaubt, oft glänzend und funkelnd von Witz und satirischer Laune, zuweilen getragen von religiösem Schwung und prophetenhaftem Pathos. Dennoch ist das Buch nicht geeignet, im längerem Zuge hintereinander gelesen zu werden. Wie es ein Bruchstück aus Bruchstücken ist, so muß man es in Bruchstücken genießen; dann kann man, vorausgesetzt, daß man für den Gesichtspunkt, dem alle Ausführungen entstammen, irgend welche Sympathie und irgend welches Verständnis besitzt, an den Einzelheiten seine große Freude haben. Es fehlt in diesem verwirrenden und ermüdenden Mancherlei, das doch seiner Tendenz nach so eintönig ist, keineswegs an Lichtpunkten, an tiefsinnigen und schlagend richtigen Bemerkungen. Die Begabung des Schriftstellers wie des Denkers bricht überall hindurch durch diese eleatisch-neuplatonisch-mystischen Nebel, wenn

es auch der Begabung an Schulung gebricht. Reichlich eingestreute Dichterstellen, besonders aus Goethe, Rückert, den persischen Sufis, deutschen Mystikern beleben den Vortrag. Die durchgehende, oft überaus heftige Polemik, die sich besonders gegen Kant, „das misosophische Genie, den Feind Gottes und der Wahrheit", richtet, mag in manchem fehlgehen; vielfach deckt sie doch auch ernsthafte Schwierigkeiten auf und erschüttert den sich für kritisch gebenden Dogmatismus.

Das Buch kann eine größere Bedeutung für den Fortgang der wissenschaftlichen Arbeit nicht wohl erlangen. Aber ein Denkmahl ist es teils für den hochstrebenden Mann, der wie es scheint, das Ungenüge an allem Endlichen und die Sehnsucht nach dem Versinken in das All-Eine nicht bloß theoretisch erfaßt, sondern sich auch praktisch dadurch hat bestimmen lassen, teils für eine Richtung in diesem naturwissenschaftlich positivistischen Zeitalter, die, wie sehr auch durch den lauten Lärm des Marktes zurückgedrängt, doch im Stillen verborgen fortwirkend die Kontinuität in den geschichtlichen Entwicklungen des menschlichen Denkens forterhält. In diesem Sinne sei das Buch ernsthaften Geistern empfohlen.

Friedenau. **Adolf Lasson.**

Dr. O. Beeck, Pfarrer: Darstellung und Erörterung der religionsphilosophischen Grundanschauungen Trendelenburg's. Gotha, Emil Behrend, 1888. 93 S., Preis 2 Mk.

Vf. hat es sich zur anziehenden Aufgabe gestellt, Trendelenburg's, dieses wohl verdienten, doch lange übersehenen scharfen Denkers, Ausführungen über Religion, welche, obwohl systematisch zusammengehörig, doch am Ganzen des großen und schwierigen Lehrgebäudes nicht immer und ohne Weiteres greifbar hervortreten, zu sammeln und zu sichten und zu einem Gesamtbild zu vereinigen.

Der erste von den vier Hauptteilen dieser Untersuchung behandelt die Begründung der Religion nach ihrer subjektiven Seite und nach ihrer objektiven Stellung im System des Wissens (p. 8—22). Tr. gründet die Religion zuunterst auf die natürlichen Regungen der Furcht und Hoffnung, doch so, daß er die

immanenten Naturgeſetze als Agentien der genannten Reagentien im Göttlichen beſchloſſen ſein läßt. Indem der Menſch derart ein Verhältnis zwiſchen ihm und dem Göttlichen ſetzt, regt ſich weiterhin das Gefühl der Pietät. Eine wieder höhere Stufe wird dadurch erreicht, daß der vernünftige Begriff der Einheit die Vielheit zu Boden wirft, und ſittliche Begriffe den bisher ſinnlich gedachten und abergläubiſch geehrten Gott der Furcht zum Gott des Denkens erheben, ihn alſo vergeiſtigen. Dieſe ſeeliſch-ſubjektive Gottesvorſtellung wird von der Wiſſenſchaft vorgefunden, ſogleich aber, nachdem die Welt als Ganzes begriffen iſt, zum Begriffe des dieſes Weltganze allbedingenden Unbedingten und zur Idee des Abſoluten als der Verneinung des Begrenzten (der Verneinung) erhöht. Wiſſenſchaft, die das Göttliche nicht anerkennt, iſt nur einſeitig; ſie beharrt in der Betrachtung des Teiles, überhaupt des Relativen, und iſt nichts als Bruchſtück, welches zwar in die Fläche, aber nicht in die Tiefe der Dinge geht. Den ſo aber vorhandenen, in der Konſequenz des Denkens ſich erſchließenden Gottesbegriff muß nun auch die Philoſophie als Wiſſen des an ſich Seienden und darum höchſte Wiſſenſchaft bilden. In ſeiner Rechtfertigung und Befeſtigung verlangt, giebt und prüft ſie zugleich Beweiſe vom Daſein Gottes. Dieſe Argumente, verſchieden nach ihrem Ausgangspunkt und ebenſo mannigfaltig kritiſch gewürdigt, treffen doch darin zuſammen, daß ſie den ohne das Sein Gottes entſtehenden Zwieſpalt darthun, ſodann aber auch aufzeigen, wie alle Punkte der Weltbetrachtung, gleich den auf ihr Centrum hinweiſenden Punkten der Kreisperipherie, zu Gott hinführen. Tr. bietet auch den logiſchen Beweis: Unſer Denken, endlich beſchränkt, geht doch zuverſichtlich über die Begrenzung hinaus. In dieſer Zuverſicht läge ein Widerſpruch, wenn nicht dem Denken wie dem Sein ein gemeinſamer Urſprung, eben aus Gott, zu Grunde läge. Mehr Gewicht legt Tr. dem teleologiſchen Beweiſe bei: Die Tatſache, daß in der Natur das Ganze früher als die Teile iſt und dieſe beſtimmt und zuſammenhält, wie z. B. das Auge zur Aufnahme des Lichtes ſchon im Mutterleibe bereitet iſt, offenbart, auch gegen Darwin und ſeine Jünger, den einwohnenden Zweckgedanken als

ein Göttliches. Der moralische Beweis endlich gilt Tr. als die Krone aller übrigen. Im Sittlichen wird der innere Zweck des Menschen, sein Wesen, frei und selbstbewußt. Dadurch daß der Mensch seine ethische Bestimmung denkt und ihr nachstrebt, denkt und erfüllt er den göttlichen Willen und wird mit ihm eins.

Der zweite Teil (p. 22—47) soll den Inhalt des Gottesbegriffes wie der Religion insgemein, sodann Wirkung der letzteren und schließlich ihre Stellung zur Ethik darlegen. Das Absolute, als Unendliches für unseren nur das Endliche begreifenden Verstand nie ganz faßbar, giebt doch der Wissenschaft ihre Vollendung, wenn es als Geist genommen wird, dessen Gedanke der Ursprung alles Seins ist. Hierin gipfelt Tr.'s System. Seine festgefügten Grundlagen aber hat es in der dem Sein (konstruktiv) und dem Denken (rekonstruktiv) gemeinsamen und näher in der kausal erzeugenden, höher aber final organisirenden Bewegung. Im Zweckgeschehen liegt nun der uranfängliche transscendente Gedanke als das absolute Prius, aber auch die immanente Verkörperung desselben zur Vielheit der Dinge. Diese Realisirung des göttlichen Gedankens vollzieht sich in den Seinsstufen des Mathematischen, des Physischen, des Organischen und des Ethischen. Der Grund des Werdens aus dem göttlichen Geiste liegt im ethischen Motiv der Liebe in Gott. Im Sittlichen kulminirt auch das menschliche Sein, und eben in ihm steigt uns das Bewußtsein unserer Freiheit, Kraft und Würde auf, jedoch immer als Ausfluß und Ausdruck des Göttlichen. So den Zweck seiner selbst erfüllend, findet der Mensch — und darin beruht eine gar nicht zu ersetzende Macht der Religion — sich zugleich angetrieben zum Kampfe wider das in der Selbstsucht der Teile, in der willkürlichen Besonderung bestehende reale Böse. Sonach aber ist die Religion die unerläßliche Voraussetzung aller Sittlichkeit. — Tr. geht in alledem mit Schelling, dem die Philosophie gleichfalls auf das Göttliche hinführt und Erhebung des Geistes zu Gott ist; er streitet wider Kant, welcher, die Religion auf das Moralische gründend, diesem den Vorgang und Vorrang zuweist; er widerlegt Schopenhauer, dessen ethisches Princip, das Mitleid, von wandelbarem Werte sei. — Die Welt-

anſchauung Tr.'s iſt die von den Stufen des Seins zu Gott ſich erhebende und in ihm ruhende organiſche.

Der dritte Teil (p. 47—63) verfolgt die Religion in der Geſchichte und beleuchtet das Werden und Weſen des Chriſtentums. Wie die Religion vermöge ihres mächtigen Zuges in's Praktiſche und Sittliche die Geſchichte beeinflußt (z. B. bei der Staatenbildung), ſo hat ſie ſelbſt ihre im Heidentume anhebende, durch das Judentum hindurchgehende, im Chriſtentum abſchließende Geſchichte, deren erhabenes, auch durch zeitweilige Irrung (Ketzergerichte) ſtets wieder durchſcheinendes Ziel ein immer tieferes Innewerden des Göttlichen iſt. Auch im Heidentume gab es eine — über dasſelbe erhabene — Ethik (Sophokles, Sokrates, Plato u. a.) Die Größe der jüdiſchen Religion erhellt daraus, daß alle ihre Gebote in die Furcht des Herrn getaucht waren. Das Chriſtentum aber iſt deswegen Mittelpunkt und Ziel aller Weltgeſchichte, weil es im Gottmenſchen, in welchem der Logos Fleiſch ward, das ſonſt unerreichte Höchſte beſitzt. Die chriſtliche Gemeinſchaft iſt der Leib Chriſti. Sie verwirklicht das von Plato vorausgeſchaute ingeſchichtliche Sichſelbſtobjectiviren des Menſchen als eine göttliche Idee. Den Leib Chriſti durchdringt reinigend und heiligend ſein Geiſt. Die chriſtlichen Urkunden erweiſen die hiſtoriſche Erſcheinung des Chriſtentums in der Perſon Chriſti und den Anbruch des den einzelnen Menſchen in ſich einbeziehenden, die Menſchenwelt nach Recht und Sitte neuſchaffenden Glaubens- und Sittenreiches (Aufhebung der Sklaverei ꝛc.). Der Proteſtantismus, welcher ſich beſcheidet, im Gemüte zu wohnen, ſtatt in der Welt zu herrſchen, der die Schule in's Leben rief, die Wiſſenſchaft hochhält, zur inneren Freiheit die äußere anſtrebt, iſt eine Theokratie des Geiſtes, der Katholizismus dagegen, eine Theokratie in monarchiſcher Hierarchie, will äußere Macht, Hegemonie über den Staat und Abhängigkeit der Wiſſenſchaft. Kirche und Staat endlich — Tr.'s Bemerkungen zum gegenſeitigen Verhältnis beider ſind beſonders treffend und klar — ſollen ſich miteinander befreunden und vereint wirken, jene als Genoſſin, ſittliche Helferin und als das Gewiſſen des Staates, doch den Eingriff in das rein Bürgerliche meidend, dieſer aber in

der Kirche seine unerläßliche Lebensbedingung ehrend, Schirm und Schutz ihr wider Spott und Lästerung, bei aller Bekämpfung von Auswüchsen des religiösen Lebens (Fanatismus) im Übrigen doch Eingriffe in das rein Kirchliche unterlassend. So wenig als Wissenschaft und Staat, Industrie und Staat, können und sollen Kirche und Staat getrennt werden.

Der vierte und letzte Teil des Veeck'schen Werkes (p. 63—93) enthält Würdigung und Kritik der Aufstellungen Tr.'s und kurze Vergleichung seiner Lehre mit derjenigen von Kant, Fichte, Hegel und Schleiermacher. — Vf. setzt zunächst im Allgemeinen: „Tr. erstrebt als Ziel einen Monismus, in dem das Sein als vom Gedanken durchdrungen erwiesen wird." Tr.'s Untersuchungen sind universal wissenschaftlich. Alle Wissenschaften aber leiten ihn zu Gott. In sorgfältiger Abwägung wird das Thatsächliche erforscht, doch dies immer mit einer praktisch religiösen Initiative im Grunde. Alle Einwendungen gegen Einzelnes, etwa gegen die hervorragende Wertschätzung der antiken Philosophie, oder gegen das Ganze des Systems, beispielsweise gegen das Prinzip der Bewegung, müßen vor der Tiefe und Kraft, womit Tr. seine im Christentum ihre Spitze erreichende organische oder teleologische Weltanschauung sich aufbaut, mehr oder minder verstummen. — Im Speziellen wird vom Vf. sodann Tr.'s psychologische, metaphysische, ethische und historische Begründung der Religion ebenso meist einstimmend besprochen. — Tr.'s Stellung zu den angeführten Philosophen ist eine teils abwehrende, teils zustimmende, stets aber wahrt er die eigene Selbständigkeit. Mit Kant betont Tr die freilich nicht überzuordnende ethische Seite der Religion, die einzigartige Macht der Religion gegen das Böse, den unvergleichlich hohen Wert des Christentums, doch gegen Kant wird geltend gemacht, daß die Erkenntnis des Absoluten bis zu einem gewissen Grade möglich, ja notwendig, Raum und Zeit auch objectiv, das Erscheinende nicht Schein, der Zweck nicht regulativ, sondern konstitutiv sei. Tr. geht mit Fichte, insoweit als dem absoluten Ich desselben als einer That sein Prinzip der Bewegung verwandt ist, er folgt ihm ferner in der Lehre, daß Sittlichkeit ohne Re-

ligion nicht möglich ſei, jedoch geht ihm die Religion nie in Sittlichkeit auf, und unentwegt bleibt er Theiſt. Zu Schelling ſteht Tr., wenn er Denken und Sein zutiefſt mit einander identiſch ſetzt, die Natur durch Stufenreihen im Menſchen frei und ſelbſtbewußt werden läßt, weiter indem er die Natur wie die Geſchichte für zwei Blätter der Einen großen Erfahrung nimmt; gegen Sch. führt er aber in's Feld, daß das Abſolute nicht als Subjekt-Objekt, die Welt nicht als aus Gott emanirt, ſondern frei geſchaffen, das Böſe nicht als in Gott fallend zu faſſen iſt. Wie Hegel die Religion nicht lediglich Gefühl, ſondern Wiſſen iſt, wie dieſer die chriſtliche Religion hochachtet, wie er den natürlichen Menſchen für böſe erklärt, ſo auch Tr., allein auch hier, ja beſonders hier ſchwerwiegender Widerſpruch und dies gegen Hegels großartigen Irrtum, Gott dialektiſch entwickeln und die Welt im abſtrakten Elemente des Denkens aufbauen zu wollen. Schleiermacher, Tr. perſönlich lieb und wert, findet doch darin nicht ſeine Zuſtimmung, daß er die Religion nur der Provinz des Gefühles zuteilt, was doch einſeitig, da jeder religiöſe Menſch irgend eine religiöſe Überzeugung haben müſſe, dazu myſtiſch und dunkel ſei, auch zum ſittlichen Handeln nicht antreibe und zur Reizbarkeit führe. Auch dies giebt Tr. nicht zu, daß die Religion Blüte und nicht Wurzel des Ethiſchen ſei. Das Abſolute für Indifferenz des Realen und Idealen zu nehmen, dünkt ihm ebenſo unhaltbar, da das nachgeborene Reale dem Idealen ſtets unterzuordnen ſei. Endlich kann er in die von Schl. befürwortete Trennung von Kirche und Staat nimmermehr einwilligen, da er aus der Idee beider ſich gedrungen fühlt, ſie zu gemeinſamer Arbeit zu rufen.

Hiermit ſind wir am Schluſſe unſeres Referats und ſetzen hierher aus des Vf.'s eigenen Schlußworten die bedeutſame Stelle: „Ein frohes Glauben . . . geht durch das Ganze. Auf hoher Warte der Wiſſenſchaft ſtehend, liefern ihm, dem beſonnen wägenden und weit umſchauenden Philoſophen, alle Wiſſenſchaften ihre Beiträge zu einer idealen, theiſtiſchen Weltanſchauung, zu einem „realen Idealismus", und die Erfahrungen des Lebens beſtärken ihn in der Gewißheit, daß der Fortſchritt des Verſtandes allein des

Menschen Wesen nicht erfüllt, sondern daß eine tiefe Gemüts- und Gesinnungsbildung, aus der Tiefe einer lebendigen Religion entsprungen, damit sich verbinden muß."

Rf. hat zur Darstellung Beeck's nur weniges zu bemerken. S. 9 lesen wir: „Religion . . . . . bildet eine Seite des menschlichen Wesens." Da es ein unbestreitbares Phänomen ist, daß das religiöse Bedürfnis als ein Prius, Tiefen wie Höhen des menschlichen Seins in sich fassendes Metaphysisches, aller geistigen und zumal wissenschaftlichen Entwicklung voraufgeht und alles geistige Werden in der Menschheit beherrscht, so wäre (bei Tr. oder bei dem Vf.) besser zu setzen, daß die Religion die hervorragendste Seite des Menschen bildet. Ferner hält Rf. dafür, daß Tr.'s Weltanschauung nicht pure als Monismus (p. 63), sondern als ein, allerdings dem Monismus nahe kommender Ideal-Realismus (cf. obiges Schlußwort des Verfassers) bezeichnet werden müsse, da bei der Zweckverwirklichung immer ein starrer Rest der Materie, so aber ein freilich minimaler Dualismus bleibt, und die Materie selbst, wiewohl geistgetragen und gedankendurchleuchtet, doch eben nie völlig Geist ist noch jemals wird.

Im Ganzen hat uns die Fülle des vom Vf. Gegebenen, die klare und weitblickende Entfaltung der Darstellungsmomente, das sorgsame Eingehen auf die verschiedenen Seiten der Probleme und last not least die gefällige Sprache außerordentlich angezogen bz. angeregt. Zumal in der Grundthese, daß ein dem Denken wie Sein Gemeinsames der springende Punkt auch jeder zukünftigen förderlichen Forschung sein müsse, stimmen wir völlig mit ihm überein. Und so hegen wir Wunsch wie Erwartung, daß der geehrte Herr Verfasser noch manche schöne Frucht solch' gediegenen Forschens uns biete und weiter folgentragende Aufgaben ebenso glücklich und wirksam lösen möge.

Judenbach, S. Meiningen. Dr. **Liebermann.**

J. Ohse: Zu Platons Charmides. Untersuchung über die Kriterien der Echtheit der platonischen Dialoge im allgemeinen und der Charmides im besonderen. Berlin 1886. R. Friedländer & Sohn. 37 S. in 4. 1 Mark.

Die Abhandlung ist recht sorgfältig gearbeitet und verteidigt die Echtheit der Charmides in vollzähliger Darlegung und umsichtiger Beurteilung der Beweisgründe gegenüber den in der Neuzeit erhobenen hyperkritischen Zweifeln, namentlich gegen Schaarschmidt mit Glück, Takt und Einsicht. Freilich modifizirt sich dieses Urteil, wenn wir Herrn Ohse, der sich wohl mit zu großem Vertrauen auf die von Teichmüller angeblich sicher gelegten Grundlagen der Argumentation für die Echtheit des Charmides anschließt, eben die Sicherheit dieser Grundlagen nicht zugeben. Dann gilt auch für diesen Punkt, wie heute überhaupt für die ganze Platonische Frage das »Adhuc sub judice lis est«.

Der Herr Verfasser geht von der Ansicht aus, daß es bisher nicht gelungen sei, die Angriffe gegen die Echtheit der platonischen Schriften, namentlich die Schaarschmidt'schen Angriffe hinfällig zu machen. Die Verteidiger der Echtheit des Charmides im besonderen seien nicht über die Wahrscheinlichkeit hinausgekommen, weil es an den richtigen kritischen Grundsätzen gefehlt habe. Es gilt nun die haltbarsten kritischen Grundsätze aufzustellen und an Charmides zu illustriren. Hierbei tritt nun der für den Herrn Verf. verhängnisvolle Anschluß an Teichmüller hervor. Die drei Teile der Abhandlungen behandeln: I. Die auf Echtheit und chronologische Fixirung des Charmides bezügliche Litteratur (S. 1—12); II. die kritischen Grundsätze (S. 12—17); III. die Echtheit des Charmides (S. 18—37).

Im ersten Teil wird im Ganzen wenig Neues gesagt, wenn die Ansichten von W. S. Tennemann, Schleiermacher, Ast, Socher, Suckow und Schaarschmidt, Stallbaum, Ochmann, K. Fr. Hermann, Steinhart, Susemihl, E. Munk, Ueberweg, H. v. Stein dargelegt werden, doch mag das Streben nach Vollständigkeit diesen Überblick rechtfertigen. Weniger bekannt mag sein, was p. 9 über die Schrift von Alois Spielman, über den Charmides Innsbruck 1875, gesagt ist. Die

Ansicht von Teichmüller (S. 10), daß der Charmides seine chronologische Stelle zwischen Xenophons Memorabilien und der Sophistenrede des Isokrates einnehme, der wir nicht, wie Herr Ohse unbesehen beipflichten können, bedurfte der Kritik und der controversen Beweisführung.

Im zweiten Abschnitt werden die Dialoge Platons, indem auf Grund des Sophistes die Polemik als fundamentum divisionis angenommen wird, in Recensionen, polemisirend-konstruktive und rein-konstruktive eingeteilt (S. 14), eine Einteilung, die natürlich mit Ablehnung und Annahme des fundamentum divisionis steht und fällt; dann folgt eine Darlegung der wichtigsten Kriterien der Echtheit, die von bekannten Dingen redet, aber wohlgeordnet und deutlich ist.

Der dritte Abschnitt weist nach, vielleicht mit zu viel Vertrauen auf die Beweiskraft des Einzelnen, daß alle Kriterien zusammentreffen, um die Echtheit des Charmides zu beweisen. Wie aber, wenn nun das Fundament des Beweises nicht haltbar genug ist? Wie kommt man dann von der Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit?

Halle a. S. **A. Richter.**

Karl Joël: Zur Erkenntnis der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Platos. Eine Studie. Berlin 1887. Fr. Gaertner. (Heyfelden.)

Seit Schleiermacher seine berühmte Einleitung zu seiner Übersetzung der Schriften Platons mit dem absprechenden, wegwerfenden Urteil über Diogenes v. Laerte eröffnete, hat er ja eine große und lange Reihe von Untersuchungen über Platons Leben und Schriften hervorgerufen, schließlich aber doch am Ende nur Drachenzähne gesät. Was hat der große Aufwand an Hingebung, Fleiß, Gelehrsamkeit und Scharfsinn schließlich an festen und sicheren Resultaten zu Tage gefördert? Zu dieser Bemerkung fordert auch die vorliegende Schrift auf, der kein billiger Beurteiler absprechen wird, daß sie mit warmer Begeisterung für Platon, vielleicht mit zu viel Enthusiasmus geschrieben ist, daß sie von Fleiß, Nachdenken und ständigem Urteil Zeugnis ablegt. Und dennoch ist das schließliche Resultat ein verschwindend geringes.

Man kommt durchaus in Versuchung, zu behaupten, was der Herr Verf. bestreitet, und zu bestreiten, was er behauptet. Dabei bleibt es vollständig unausgemacht, wohin bei Abwägung der Gründe für und wider die Wagschale ausschlägt.

Die Einleitung, S. 1—5, orientirt uns zunächst in der Platonlitteratur. Wir entnehmen daraus, daß die verschiedenen Auffassungen Platons nicht nur diesen wunderbaren Mann uns von sehr verschiedenen Seiten charakterisiren, sondern daß sie ebenso charakteristisch sind für die Männer, welche über Plato geschrieben haben, so daß hier eine beachtenswerte prästabilirte Harmonie des Objekts und der Subjekte der Erkenntnis zu Tage tritt.

S. 6 und ff. werden wir dann über die sogenannte Platonische Frage orientirt und dieselbe in vier Teilfragen gespalten, 1) nach Kern und Grundrichtung des Gedankeninhalts der platonischen Schriften, 2) nach der Thatsächlichkeit einer Selbstentwicklung im platonischen Geist resp. im Gegensatz dazu einer methodischen Absicht in der Anordnung der Schriften, 3) nach der Bedeutung der Form, namentlich der dialogischen Dramatik, 4) nach den schriftstellerischen Motiven Platos. Von diesen Fragen werden im vorliegenden Schriftchen die zweite und vierte erörtert, A 33, die Frage nach der Entwicklung Platons auf Grund von Phaedon 96 A — 100 B 52, und die nach den schriftstellerischen Motiven auf Grund von Phaedons 274 B — 279 B. S. 34—64 und S. 47—90.

Die Stelle im Phaedon kann entweder auf die Entwicklung Platons oder auf die Entwicklung des Sokrates bezogen werden, oder man kann unentschieden lassen, auf wen sich die Worte beziehen. Wir werden gern dem Herrn Verf. beitreten, wenn er diese Stelle auf Platons Entwicklung bezogen wissen will, ohne aber damit zugleich bestreiten zu wollen, daß sie auch auf die Entwicklung des Sokrates anwendbar ist. Auch brauchen wir die Frage nicht unentschieden zu lassen oder in Disjunktion zu fassen. Dem Entwicklungsgesetz gemäß, wonach jedes höher entwickelte Wesen auch den Entwicklungsgang der niederen Wesen durchgemacht haben muß, mußte sich in Platon der Entwickelungs-

gang des Sokrates von höherem Standpunkte aus wiederholen und somit sagen wir, in der angeführten Stelle ist die Entwicklung sowohl des Sokrates wie die des Platon dargestellt, beide entsprechen sich in analoger Weise, nur unterscheiden sie sich durch die Verschiedenheit ihrer prinzipiellen Entwicklungsstufen. Unsere Auffassung bejaht also weder nur eins, noch verneint sie das andere, noch läßt sie unentschieden, vielmehr beides bejahend und verneinend faßt sie kombinirend zusammen. —

Die Stelle im Phaedon 274 B — 278 B wird als Grundlage der Beantwortung der Frage nach den schriftstellerischen Motiven Platons angesehen. Diese können entweder subjektiv im Schriftsteller selbst liegen oder sie können auch objektiv in den Verhältnissen, Anregungen, Umständen gefunden werden. Der Herr Verf. behauptet nun, daß die schriftstellerischen Motive Platons nur subjektive gewesen wären und einzig in der Individualität des Schriftstellers liegen. Platons Schriftstellerei sei eine freie Selbstergreifung, seines Geistes. Von objektiven Zwecken sei bei ihm keine Rede. Das erste hat der Herr Verf. indessen weder erwiesen, noch hat er das zweite (die Annahme objektiver Zwecke) widerlegt. Es ergiebt sich also, daß auch Platos Schriftstellerei wie jede Schriftstellerei überhaupt, sowohl aus subjektiven, wie aus objektiven Motiven hervorgegangen ist. Wenn daher der Herr Verfasser schließlich seine Ansicht so formulirt (S. 90):

1) Das platonische Geistesleben unterliegt einer langen Entwicklung, so ist das etwas Selbstverständliches und eine Behauptung, die noch niemand bestritten hat;

2) Die Form der platonischen Schriften ist die des platonischen Geisteslebens, das sich damit zugleich auch in seiner Entwicklung kundgiebt, so muß das erst erwiesen werden. Man wird zweifeln können, daß der Herr Verfasser diesen Beweis in allen Punkten vollgültig und zwingend dargebracht hat.

3) Wird behauptet, in den platonischen Schriften kommt das platonische Geistesleben ohne Rücksicht auf objektive Zwecke in freier Selbstergießung zum Ausdruck. Hier erscheint weder

vollſtändig erwieſen, was bejaht, noch widerlegt, was verneint iſt.

Die poſitiven Ergebniſſe der ganzen gelehrten, fleißigen Unterſuchung ſind alſo trotz alles Aufwandes von Arbeit und Scharfſinn nicht eben erhebliche zu nennen.

Halle a. S. **A. Richter.**

Subhádra Bikshu: Buddhiſtiſcher Katechismus zur Einführung in die Lehre des Buddha Gaútama. Nach den heiligen Schriften der ſüdlichen Buddhiſten zum Gebrauche für Europäer zuſammengeſtellt und mit Anmerkungen verſehen. Braunſchweig. Schwetſchke & Sohn. 1888. 88 S. Mk. 1.

Im 93. Bande dieſer Zeitſchrift (S. 148 f.) haben wir Olcott's buddhiſtiſchen Katechismus kurz beſprochen, der mit ſeinem wüſten Durcheinander von Buddhismus, Chriſtentum, Naturgeſetzen und Spiritiſterei dabei nicht ſehr gut weggekommen iſt. Um ſo anerkennender dürfen wir uns über Subhádra's gleichartigen Verſuch ausſprechen, der in ſchöner Sprache und in diskreteſter Weiſe uns das Leben und die Lehre Gaútama's ſowie die Organiſation der „Brüderſchaft der Auserleſenen" (Sángha) vor Augen führt. Gleich dem Gemüt deſſen, „der auf dem erhabenen, achtteiligen Pfade wandelt", „wie ein tiefer Bergſee, lauter und unbewegt" (S. 88), erſcheint uns hier dieſe vor allem nach Frieden ringende Religion und Philoſophie (S. 7). Freilich, je größer die Verklärung iſt, in welcher ſie uns entgegentritt, um ſo deutlicher wird auch ihr Abſtand von allen Idealen des Abendlandes; dieſer vegetabiliſche Quietismus wird darum für die romaniſchen und germaniſchen Völker immer eine fremde Pflanze ſein.

Baſel. **Hans Heußler.**

Zur Geſchichte der Zahlprinzipien in der griechiſchen Philoſophie.

Monismus und Antithetik bei den älteren Joniern und Pythagoreern.

Von

Karl Joël.

Es giebt keinen Zufall. Das iſt vielleicht das oberſte der Dogmen, die gleichſam die Religion der Wiſſenſchaft konſtituiren. Und jede Religion hat ihren Fanatismus. Der maßvolle, echte Wiſſenſchaftseifer fügt die Einzelerſcheinungen, ihre Selbſtändigkeit achtend, unter die natürliche Ordnung ihrer eingeborenen Geſetze und Prinzipien, der Fanatismus vergewaltigt ſie durch den Zwang einer fremden Syſtematik. Wenn nun hier, wie das Thema es ankündigt, große Erſcheinungen der griechiſchen Philoſophie unter feſten Prinzipien aufgefaßt werden ſollen, wenn wir, um der Orientirung willen, weiter ausgreifend und die Grundtendenzen ſpäterer Studien ſchon jetzt vorwegnehmend, behaupten, daß die Prinzipien des Monismus und der Antithetik auch für Heraklit und die Eleaten gelten, daß die übrigen Vorplatoniker von Empedokles an insgeſamt*) pluraliſtiſche Antithetiker ſind und endlich, daß die Antithetik zur Überwindung gelangt in Platos triadiſtiſcher Philoſophie, — iſt das alles nicht ſchon offenbarer Fanatismus? Gerade für dieſen Geſchichtsabſchnitt hat ſich ja ſolcher Fanatismus in der Hegel'ſchen Auffaſſung, die in der Aufeinanderfolge der Philoſophen nur die Aufeinanderfolge der logiſchen Kategorieen ſich wiederſpiegeln ſah, genugſam warnend illuſtrirt. Und wenn nun hier ſtatt der logiſchen Kategorieen die Prinzipien des Monismus und des Pluralismus, der Antithetik und des Triadismus auftreten,

*) Über die Sokratik erneuert den antithetiſchen Monismus in höherem Sinne.

ſo ſcheint nur an Stelle des geiſtreichen ontologiſchen Schemas ein geiſtloſes arithmetiſches den geſchichtlichen Verlauf vergewaltigen zu ſollen. Gewiß, das Beiſpiel Hegel's warnt uns hierin vor dem falſchen Wege. Aber ſchreckt es uns vielleicht auch vom richtigen ab? Richtig an Hegel's Gedanken iſt, daß die Klaſſifikation der Philoſophen und die Darſtellung des in ihrer Aufeinanderfolge ſich darbietenden geſchichtlichen Fortſchritts von einem einheitlichen Geſichtspunkt diktirt ſein muß, — aber von einem immanenten und aposteriorischen, nicht wie bei Hegel von einem tranſcendenten, fremden, den Objekten mit ſeiner ganzen Schematik vorausgehenden; denn wer es gut meint mit der Metaphyſik, läßt ſie in der Geſchichtsſchreibung außer Spiel. Richtig iſt ferner, daß in jenem geſchichtlichen Verlauf ſich thatſächlich ein erkennbarer, feſte Geſetze des menſchlichen Geiſtes wiederſpiegelnder Zuſammenhang und Fortſchritt kundgiebt, — wenn auch ein pſychologiſcher, nicht wie bei Hegel ein logiſcher oder beſſer rein logiſcher; denn auch das Pſychologiſche trägt ein Logiſches in ſich. Es iſt auch richtig, daß der Geſichtspunkt jener Klaſſifikation, der Beurteilung des gegenſeitigen Verhältniſſes der Philoſophen kein offenkundiger und accidentieller, kein äußerlich gegebener, von der Oberfläche des geſchichtlichen Stoffes abgeſchöpfter ſein darf, wie man etwa die Vorſokratiker in Jonier und Dorier oder in Ethiker und Phyſiker eingeteilt hat, ſondern erſt geſucht und aufgebracht ſein muß, aber darum nicht fremd und frei von außen zugeführt, ſondern aus dem eigenen unausgeſprochenen Kern gehoben ſein ſoll. Nicht neues erzeugen noch altes bloß wiederholen ſoll ja der Hiſtoriker, ſondern ſchlummerndes wecken. Richtig iſt endlich, daß die Gedankenwelt eines Denkers und vielleicht mehrerer Denker in einem Punkte ſich koncentrirt, aber darum liegen noch nicht, wie Hegel es will, die Gedankencentren einer ganzen Klaſſe von Denkern in einer mathematiſch geraden Linie und es iſt weder möglich, das Weſen einer geſchichtlichen Gruppe durch eine ſchematiſche Begriffsformel noch das Weſen eines einzelnen Denkers durch einen Teilbegriff ausſchöpfend wiederzugeben. Solange geiſtige Individuen nicht eindimenſionale Schattenpunkte, ſondern Organismen voll

eigener gegliederter Buntheit ſind, ſo lange werden ſie ſich ſträuben gegen ſo paſſiv niedrige Rollen.

In allen dieſen Beziehungen halten die oben genannten Prinzipien ſich von jeglichem Hegelianismus fern. Aber noch weit anſpruchsloſer treten ſie auf. Sie behaupten garnicht einen entſcheidenden Geſichtspunkt der Klaſſifikation abzugeben und wollen an ſich garnicht das Weſen der Philoſophen zum prägnanten, vollgenügenden Ausdruck bringen, ſie wollen nur eine vernachläſſigte Seite ihrer Natur ſchärfer punktiren. Sie ruhen nur auf der leicht zugeſtandenen Vorausſetzung, daß es intellektuelle Stilformen, Geiſtesmoden giebt — ein Parteiiſcher würde ſie Krankheiten nennen —, die größer ſind als einzelne denkende Individuen und eine ganze Reihe von Denkern ſich unterwerfen und charakteriſiren, ſolange bis ein originaler Geiſt, wieder größer als jene ihre Feſſeln abwirft d. h. ſie widerlegt und neuere, beſſere Formen annimmt.

Aber vielleicht iſt ſchon der Name Prinzip hier zu vornehm, zu pointirt. Es gilt vorerſt nur eine Reihe paralleler Erſcheinungen in den genannten Denkſyſtemen zuſammenzuſtellen und zu fragen, ob ſie zahlreich und wichtig genug ſind, um mehr als zufällig zuſammenzuſtimmen, um in Beziehung zu ſtehen und, wenn nicht eine mächtig hervortretende Seite der Natur jener Denkſyſteme, doch eine merkwürdige Eigentümlichkeit derſelben zu konſtituiren. Mag man nun dieſe eigentümliche Tendenz der Syſteme zum grundlegenden Thema derſelben, zur tiefinnerſten Urkraft erheben, die ſie ſchafft, durchdringt und beherrſcht, oder mag man in ihr nur einen feinen Windhauch ſehen, der über die Syſteme hinfahrend einige der oberſten Gedankenſpitzen nach ſeiner Zugrichtung hin kräuſelt; es ſoll uns genügen, ſolche Tendenzen als Tendenzen, ihr thatſächliches Walten in jenen Syſtemen aufgezeigt zu haben.

Es kann dieſe eigentümlichen Tendenzformen — wir wollen ihnen nach obiger Erläuterung den gebräuchlichen Namen Prinzipien wiedergeben — nicht der Vorwurf treffen, daß ſie die Syſteme gewaltſam auf *einen* Punkt hin feſſeln, wie etwa die Hegel'ſchen Kategorieen ſie nur auf die Ontologie hin beziehen. Nicht nur,

daß sie ja garnicht wie diese den ganzen Gedankenkörper jedes Systems zu erfassen behaupten, sie sind bei ihrer formalen Natur wirklich geeignet, sich allen Seiten eines Systems anzupassen. Die Prinzipien namentlich der Antithetik und des Triadismus durchziehen in gleicher Weise das ontologische Gebiet wie das logische, das ethische, das physikalische, das grammatisch-stilistische.

Wir nannten sie Stilformen; auch deshalb, weil sie gar viel vom Geiste der Denker kundgeben wie die Stilformen in der Kunst vom Geiste der sie schaffenden Zeiten und Völker. Aber sind denn nur in der Kunst, weil sie den Beruf hat, das Innere im Aeußern auszuprägen, die äußeren mathematischen Formen von inhaltlicher Bedeutung? Das Feuer der Scheiterhaufen und das Fallschwert der Guillotine standen, wenn man will, auch nur im Dienste der Mathematik. Die Religionen und die politischen Staatsformen — wodurch unterscheiden sie sich äußerlich mehr als durch die Zahl, die sie an der Spitze tragen? Und die Philosophie, der es obliegt, gerade die höchsten Türme des großen menschlichen Geistespalastes auszubauen, hat erst recht das stärkste Interesse an dem Zahlenverhältnis seiner Architektonik. Ist die Welt eine Welt geschlossener Einheit, oder eine Welt freier auseinanderstrebender Vielheit, eine Welt des Widerspruchs und der Gegensätze oder eine Welt der Vermittlung, Versöhnung und Steigerung? Schon auf diese instinktiven Temperamentsfragen antwortet die Zahl und trägt ihre Antwort in der architektonischen Systematik zur Anschauung hinaus. Die Philosophie ist nun einmal nicht die exakte Wissenschaft, die das Recht hat, Teil an Teil anzusetzen, nachdem sie ihn der Mitteilsamkeit der Empirie abgeschmeichelt. Sie ist nun einmal keine Statistik, sondern eine Architektonik, keine Wissenschaft der Bausteine, sondern des Grundrisses. Sie zählt nicht, sondern sie zeichnet. Und als die Wissenschaft der obersten Teilungen und Zusammensetzungen ist sie trotz alles Widerspruchs, so lange sie nicht knechtisch dient, solange sie sie selbst ist, deduktiv; sie *ist* es und, was hier noch weit wichtiger, — sie *war* es. Und da sie nun als die einzige von den Wissenschaften die Zahl nicht empfängt, sondern giebt, so ist sie, die keine Willkür kennt, zu definiren als

die Wissenschaft, der die Zahl nichts zufälliges, gleichgültiges ist, sondern die in der Zahl ihr Wesen, ihren Geist und ihre Richtung ausprägt. Woher dieses einzige, absonderliche Schicksal unter den Wissenschaften, daß sie nur einen ewigen Wechsel von Systemen gezeitigt hat? Weil keine ihrer Gestaltungen etwas lernen kann, keiner etwas angesetzt, hinzugefügt werden kann und jede sterben und einer neuen Platz machen muß, sobald sie in ihrer Ganzheit unbrauchbar geworden, mit anderen Worten, weil eben jede in ihrer Zahl ihr Wesen trägt.

Rätselvolle Natur des Menschengeistes, die für ihr Denken die letzte Befriedigung nur findet in der Harmonie eines Systems! Auch der fühlloseste Realist, der sein Denken vor jedem warmen Hauch „subjektiver Vorurteile" ängstlich verschließt, auch er kann sich dem Gebot nicht entziehen und wird sein System, bewußt oder unbewußt, aufbauen voll harmonischer Proportionen, getreu den Gesetzen der Symmetrie. Und diese Harmonie — worin liegt sie anders als in der begünstigten Wiederkehr gewisser Zahlen? Und diese Zahlen — worin anders sind sie begründet als im Geist des Systems, des Denkers, nicht in der Natur, — denn die Zahlen sind gar verschieden, die Natur aber stets dieselbe und vielleicht garnicht symmetrisch und garnicht harmonisch!

Es soll nicht entfernt gesagt sein, daß jede einteilende Zahl im Aufbau eines Systems von tiefster hindeutender Beziehung sei auf den Grundgedanken des Systems. Gewiß, gar viele, vielleicht die meisten dieser Zahlen sind bedeutungslose, accidentielle Formen, leere, von der Praxis, von tausend fremden Rücksichten eingegebene Schemata. Aber in jedem vollendeten System treten gewisse konstituirende Grundzahlen auf, die es durchziehen und die nicht anders sein können, weil sie im tiefsten Innern des Systems selbst ihren Grund und Ursprung haben. Bevor wir dies an den in Rede stehenden Systemen verfolgen, noch ein Citat — aus Kant.*) „Man hat es bedenklich gefunden, daß meine Einteilungen in der reinen Philosophie fast immer dreiteilig ausfallen. Das liegt aber

*) Kritik der Urteilskraft S. 38, Anm. ed. Kehrbach.

in der Natur der Sache. Soll eine Einteilung a priori geschehen, so wird sie entweder analytisch sein, nach dem Satze des Widerspruchs und da ist sie jederzeit zweiteilig (quodlibet ens est aut A aut non A) oder sie ist synthetisch und wenn sie in diesem Fall aus Begriffen a priori (nicht wie in der Mathematik aus der a priori dem Begriffe korrespondirenden Anschauung) soll geführt werden, so muß, nach demjenigen, was zu der synthetischen Einheit überhaupt erforderlich ist, nämlich 1. Bedingung, 2. ein Bedingtes, 3. der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten mit seiner Bedingung entspringt, die Einteilung notwendig Trichotomie sein." Und liegt nicht im synthetischen Apriori, in dessen Konstatirung und Determinirung der ganze Kant?*)

Nichts endlich liegt dieser Untersuchung ferner, als eine lächerliche Zahlenmystik treiben zu wollen, die in der Geschichtsschreibung nur Unglück anrichten kann. Sie soll — und zwar bei der Größe des Stoffes nur in andeutender Skizzirung — thatsächliche Eigentümlichkeiten konstatiren und höchstens versuchen, dieselben in ihrem Zusammenhang mit Kern und Wesen der einzelnen Systeme darzustellen. Es handelt sich auch garnicht wesentlich um die Eins und die Vielheit, die Zwei und die Drei, sondern um das, was sich in diesen Zahlen ausspricht, den Einheit und Vereinigung suchenden Trieb und den Trieb der Sonderung,

*) Kant spielt in der neueren Philosophie eine ähnliche Rolle als Vater des Triadismus, wie wir sie Plato für die antike zuweisen müssen. Daß in der vorkantischen Philosophie (ähnlich wie in der vorplatonischen) eine monistische und pluralistische Periode aufeinanderfolgen — man denke bei jener an Bruno und Spinoza, bei dieser an Leibniz und Wolff —, ist schon längst, namentlich von Erdmann (Grundr. d. Gesch. d. Philos. II., S. 7 u. S. 77) erkannt worden. Synthese heißt der neue Gedanke Kants, den alle Nachkantianer lernend aufgenommen und der zur geistigen Signatur des 19. Jahrhunderts wurde. Und Synthese ist Triadismus. Demgegenüber sind die Vorkantianer Analytiker, die nur Thesis und Antithesis kennen. Was anders als der Mangel des triadischen Aufstiegs durch Synthetik unterscheidet die Methode Spinoza's von der Hegel's? Man denke auch nur an den stets quälenden Parallelismus oder Antagonismus von Körper und Geist in der vorkantischen Philosophie, an das principium indiscernibilium des Leibniz, an die Voranstellung des Satzes der Identität und des Widerspruchs bei Wolff und anderes mehr, worin sich die Vorkantianer als echte Antitheker zeigen.

den paralleliſtiſchen oder antithetiſchen Trieb, dem übrigens die Vier faſt ebenſo ſehr dient wie die Zwei, und demgegenüber den Trieb der Vermittlung, Verkettung und Steigerung, den Sinn für Mittelglieder, für Relation und Relativität, für organiſche Verſchlingung, für den Zuſammenſchluß verſchiedener Sphären. — Hier beſchäftigt uns nur der erſte und dritte der genannten Triebe, weil dieſe beiden es ſind, die in den Syſtemen der älteren Jonier und Pythagoreer formgebend auftreten. —

I. Die älteren Jonier. Thales.

Der primitivſte Organiſationstrieb, der auch dem roheſten Stamm nicht abgeht, der Anfang des politiſchen Lebens äußert ſich in der Wahl eines Häuptlings: Der Anfang der Syſtematik, das erſte Ordnungsbedürfnis gegenüber der Buntheit der Erſcheinungen, das Erwachen des Wiſſensdurſtes und der Wiſſenſchaft — alles Namen für dieſelbe Sache — bethätigt ſich in der Aufſtellung eines Prinzips. Dieſer erſte Schritt und, ſoviel wir wiſſen, kaum mehr als dieſer erſte Schritt, geſchieht bei den Griechen in der Lehre des Thales. Die Thätigkeit der Wiſſenſchaft iſt eine zwiefache und entgegengeſetzte, und nicht mehr als dieſe zwiefache: ein Vereinigen und ein Trennen. Im Anfang der Wiſſenſchaft wiegt der Trieb zu vereinigen vor, im zweiten Stadium der Trieb der Differenzirung. In der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie reicht die erſte Periode bis zu den Eleaten und Heraklit, dieſe und die älteren Jonier und Pyhagoreer umfaſſend, und die zweite ſchließt mit den Sophiſten oder richtiger erſt mit Antiſthenes. Die Sophiſten ſind die Eleaten des Pluralismus und die Eleaten die Sophiſten des Monismus. Entſprechend ſolchem Parallelismus der beiden Perioden iſt ſchon oft die, teilweiſe auf wirklicher Abhängigkeit beruhende, Verwandtſchaft des Heraklit und des Protagoras, des Zeno und des Gorgias, des Anaximander und des Anaxagoras*) konſtatirt worden. Wie es Regel iſt in der

*) Schon Ariſtoteles und Theophraſt zeigen, wie beider Grundlehren faſt zuſammenfallen, wenn eben nicht der ſtrenge Monismus Anaximanders und der Pluralismus des Anaxagoras wäre. Vgl. Zeller, Philoſ. d. Griechen. I. 192 f. 4.

Wissenschaft, wird erst ein neuer, halbrichtiger Gedanke — hier die Idee der Einheit als die eine notwendige Seite der Systembildung — scharf erfaßt, einseitig ausgestaltet und bis zum karrikirenden Extrem (Zeno, Heraklit) getrieben, hierauf nach eingetretenem Umschlag sein ebenso halbrichtiges Gegentheil ebenso scharf erfaßt, ebenso einseitig ausgestaltet und ebenso zum karrikirenden Extrem (Sophisten, Antisthenes) getrieben, bis endlich in einer gesunden Vermittlung beider Gedanken die höhere Wahrheit ersteht. (Plato.)

Die Jonier, die Pythagoreer, die Eleaten, sie behaupten alle ausnahmslos, in bunten Variationen, aber mit stärkster Präzision: das Eine ist das Ursprüngliche, und ebenso einstimmig nennen die Späteren das Viele das Ursprüngliche. Im Grunde ist schon Empedokles, sind auch Anaxagoras und die Sophisten Atomistiker. Nicht bloß in der entschiedenen Behauptung, daß der Welt *ein* Prinzip zu Grunde liege, bekundet sich der Monismus jener andern. In der Freude am ewigen regressus des Geschehens bei den älteren Joniern, im Rausch des Analogisirens und Harmonisirens bei den Pythagoreern, in der fanatischen Wollust, auf dem Altar des Einen das Werden und das Viele hinzuschlachten, bei den Eleaten, im wirbelnden Drang alle Gegensätze in eins zu schmelzen, bei Heraklit, in all dem bricht der unitarische Trieb mit instinktiver Urgewalt hervor. Das Viele sinkt herab zu quantitativen Bestimmungen, Aggregatzuständen des Einen oder zum bloßen Schein. Die Einheit tritt in zwei verschiedenen Gestalten auf. Wo der Blick mehr nach außen, nach dem Physischen und dem Wechsel hin gewandt ist, da erscheint diejenige Einheit, die dem Physischen und den Wechsel gehört: die Unendlichkeit. Wo der Blick mehr nach innen gezogen an der vom Verstande festgehaltenen Anschauung, d. h. an Sein hängt, da nur erscheint die Einheit als reine Einheit.

Beide oben gekennzeichneten Richtungen, Monismus und Pluralismus, haben trotz alles Gegensatzes *eine* gemeinsame Aufgabe, eine Aufgabe, an der sie beide scheitern: sie sollen die Einheit und die Vielheit miteinander versöhnen. Und das Mittel dieser Versöhnung ist beiden — die Antithetik. Und dieses gemeinsame Mittel, für die einen die Brücke von der Einheit,

zur Vielheit, für die andern von der Vielheit zur Einheit, zeigt ſich ſo mächtig, ſo lebendig, ſo wechſelreich in ihrer Hand, daß es in ihren Syſtemen dem moniſtiſchen oder pluraliſtiſchen Element an Bedeutung mindeſtens gleichkommt. Nur bei Thales wird die Antithetik vermißt. Sehr begreiflich; im Anfang empfindet das Denken eben noch nicht den ganzen tragiſchen Konflikt zwiſchen der Einheit und der Vielheit, den Drang und die ſchwere Pflicht, ſie zu verſöhnen. Es hat ſoviel naive Freude an dem erſten Schritt der wiſſenſchaftlichen Welterklärung, der Vereinigung des Unterſchiedenen, daß es darüber den zweiten Schritt, die Wiederauslöſung der Unterſchiede aus dem Einen vergißt. Hier hat der Geiſt noch garnicht das rechte Streben, das volle Weltbild im eigenen Denken nachzuerzeugen.

So beginnt der große Vermählungsprozeß des Denkens mit der Welt, den man Wiſſenſchaft nennt. Das Denken nimmt zunächſt die Welt in ihrer Ganzheit in ſich auf; was aber gedacht wird, kann nur als Einheit gedacht werden. So erſteht zuerſt die Lehre von der Einheit der Welt; aber nicht die reine Einheit iſt gemeint; das ſetzt eine höhere Stufe voraus, wo das Denken ſeine eigene Form belauſcht und mitempfindet, eine größere Emanzipation von der Anſchauung. Zunächſt kann die Welt nur in der Form der Anſchauung, nur ſozuſagen mit den Augen als Einheit der Anſchauung und, da die Anſchauung nur einzelnes bietet, als Einheit in einer beſtimmten Anſchauung vom Denken erfaßt werden. Welche beſtimmte Anſchauung nun das hohe Vorrecht genießt, daß unter ihrer Form die Welt als Einheit in das Denken einzieht, das mag von vielen meiſt unberechenbaren, hier gleichgültigen inneren und äußeren Umſtänden abhängen, die der Pſyche des Denkers eine Anſchauung als die mächtigſte und brauchbarſte darbieten. Nur ein Moment dieſer Wahl ſei hier betont. Die joniſchen Phyſiker haben wohl Waſſer, Luft und in gewiſſem Sinne auch das Feuer*), nicht aber die Erde als Grundprinzip auf-

*) Nur in gewiſſem Sinne! Vgl. was Ariſtoteles Phyſ. III, 5 als Grund anführt, weshalb die Phyſiker das Feuer ſo wenig wie die Erde (vergl. Met. I. 8) als Urprinzip annahmen. Und doch hat Heraklit das Feuer gerade deshalb in

geſtellt, weil ſie das Bedürfnis empfanden, bei allem Monismus ſich mit der Mannigfaltigkeit in der Welt, mit der Vielheit und dem Werden auseinanderzuſetzen und ſie ſchon in das Urprinzip aufzunehmen. Jene Elemente voll lebendiger Mannigfaltigkeit, die ſich fortwährend ſelbſt zu differenzieren ſcheinen, dienten dieſem Bedürfnis weit beſſer als die ſtarre Erde. Anaximenes und Heraklit erklärten den progressus des Einen zum Vielen und den regressus des Vielen zum Einen durch eine beſondere anſchauliche, phyſikaliſche Antitheſe. Die beiden älteſten Jonier, Thales und Anaximander, die für das phyſikaliſche Wie? dieſer empiriſchen Prozeſſe noch nicht das genügende Intereſſe oder Verſtändnis hatten, fühlten auch wohl hier inſtinktiv das Bedürfnis, das Fehlende zu berückſichtigen und ſuchten vielleicht ihm ſchon im Urprinzip gerecht zu werden, indem ſie das trotz aller Mannigfaltigkeit Widerſpiel und Ebenmaß der Wiederholung zeigende Waſſer (*παλίῤῥοιον*, wie es der Dichter nennt) und das in ſich ſelbſt zurückkehrende Unendliche als Urprinzipien aufſtellten. Beide Prinzipien tragen eine Vorſtellung des progressus und regressus, eine leiſe Antithetik eher in ſich als die regelloſeren, freieren Elemente der Luft und des Feuers, die Prinzipien des Anaximenes und Heraklit. Sie bedurften noch einer beſonderen phyſikaliſchen Antithetik, und daß ſie ihrer bedurften und ſie fanden, in dieſem Leerer- und Reinerwerden der Prinzipien liegt ein wichtiger Geiſtesfortſchritt der jüngeren Denker über jene älteren.

Die Lehre des Thales zeigt am reinſten den ſtarren Monismus, der das Kindesalter der Wiſſenſchaften charakteriſirt. Eine leiſe Ahnung der Antithetik würde bei Thales durchſchimmern, wenn der von Plutach (Plac. I, 3) u. a. uns überlieferte Satz: *ἐξ ὕδατός φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι* in ſeiner ſpeziellen Ausdrucksform wirklich auf Thales und nicht auf Ariſtoteles zurückginge.*) Hier iſt das Widerſpiel des progressus und regressus in der Natur deutlich anerkannt. Der Thales mit größerer Sicher-

einem Syſtem ſo vorangeſtellt, weil es ihm ein Symbol der unaufhörlichen Bewegung und Veränderung in der Welt. Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. I⁴ 585 f.

*) Vgl. Zeller I⁴ 174 f. Anm. 2. Überweg-Heinze, Grundr. I⁵ 42.

heit beizulegende Satz: daß alles beſeelt ſei, ſtimmt gut zu dem unitariſchen Drang ſeiner Lehre und zeigt ſeine echt moniſtiſche naive Verſchmelzung von Kraft und Stoff. Was ihm ſonſt noch als geiſtiges Eigenthum zugeſchrieben wird, wie die Lehre vom Werden der Welt durch Verdichtung und Verdünnung, von den 4 Elementen, von dem Dualismus von Geiſt und Stoff u. dgl. ſpricht mehr für den antithetiſch diſtinguirenden Geiſt der ſpäteren Denker, denen es nachgedichtet, als für Thales.

Anaximander.

Bei Anaximander erhebt ſich neben einem begeiſterten Monismus ſchon ſtark und deutlich das antithetiſche Prinzip. Das Weltbild des Anaximander iſt reicher als das des Thales. Die Fülle des zu Vereinigenden iſt größer und das Vereinigungsſtreben bewußter und deshalb iſt das moniſtiſche Weltprinzip des Anaximander umfaſſender als das des Thales. Darin liegt ein Fortſchritt und doch liegt auch wieder ein Fortſchritt im Engerwerden des Prinzips bei Anaximenes und den Späteren. Solange die Welterklärung ihre Aufgabe nur als ein Vereinigen verſtand, ſolange war das umfaſſendere Prinzip das höhere und konſequentere, ſobald ſie aber differenzierende Prozeſſe anzugeben wußte, wie Anaximenes die Verdichtung und Verdünnung, lag der Fortſchritt in der Individualiſirung, Verfeinerung des vereinigenden Prinzips, ohne daß die Vereinigung ſelbſt darunter litt. Die niederſte Erklärungsweiſe ſtellt ein beſonderes, willkürlich oder auf Grund einzelner Erfahrungsmomente gewähltes und den Weltverlauf analogiſirendes Element der Erſcheinungswelt als ihr Prinzip auf. Eine weniger naive Erklärungsweiſe bemüht ſich wirklich den erſten wiſſenſchaftlichen Grundſatz zu befolgen, daß die Urſache der Wirkung gleich, ſie an Wert müſſe auslöſen können. Aber ſie befolgt ihn roh und äußerlich, indem ſie einfach faſt tautologiſch

*) Wir verzichten im Folgenden darauf, für bekanntere Theſen der alten Denker ebenſo bekannte, hier unnütz den Raum füllende Quellenangaben zu bieten. Der Kundige bedarf ihrer nicht. Der Unkundige findet ſie leicht bei Zeller u. a.

ein dunkleres Abbild der Wirkung als Ursache über die Wirkung erhebt. Der Fortschritt geht dahin, das Verhältnis zwischen Urprinzip und Erscheinungswelt immer ideeller, komplizirter zu gestalten, die sozusagen wagerecht über der Wirkung liegende, sie fast deckende Ursache durch untergeschobene Zwischenstufen physikalischer Prozesse immer mehr senkrecht zu erheben, die Ursache immer potentieller, der Wirkung immer unähnlicher zu fassen. Das Anaximandrische Prinzip ist weniger eine Welterklärung, als ein Ineinsdenken der Welterscheinungen und weil die Seinsmöglichkeit dieser Erscheinungen unerschöpflich, kann dieses Ineinsdenken nur im Begriff des Unendlichen sich ausprägen. Einheit und Unendlichkeit sind ja, wie gesagt, nur zwei Seiten desselben Gedankens. Unendlichkeit ist die umgekehrte, die im Spiegel des Physischen gesehene Einheit. Und physisch ist das Weltprinzip Anaximanders zu fassen.*)

Alle Eigenschaften, die dieser physische Monismus fordert, werden dem Unendlichen von Anaximander zugesprochen: es ist ewig und unvergänglich, unbegrenzt und alles umfassend, ist Kraft und Stoff zugleich, ist beseelt und göttlich, von unerschöpflicher Schaffenskraft, lenkt und bewegt alles; es ist nicht ein einzelnes Element, sondern die Potenzialität aller Elemente.**) Aber der monistische Drang führt ihn noch weiter: Die Einheit des Unendlichen ist die einzig berechtigte Existenz, die wahre Heimat alles Seins und aller Individualismus ist ihm ein Unrecht. Das kurze Fragment, das uns von Anaximander erhalten, lautet bekanntlich: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie notwendig auch zurückkehren; denn sie müssen Buße und Strafe geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit" (Simpl. Phys. 6a). Aller Individualismus, auch der Individualismus einer bestehenden Welt ertrinkt in der Einzigkeit dieses Unendlichen. In der Lehre von dem unendlichen Wechsel zahlloser aufeinanderfolgender Welten ist der Haß gegen das Einzelne, die unerbittliche, ruhelose, alles vernichtende Konsequenz des

*) Vgl. Schleiermacher, W. W. III, 2, 176 f. Zeller, Ph. d. Gr. I, 184 f.⁴.
**) Vgl. Schleiermacher a. a. O., S. 174 ff. Zeller a. a. O., S. 196 ff

Unendlichkeitsbegriffes auf die höchſte Spitze getrieben. Das Eine bekundet ſeine Unendlichkeit und das Unendliche ſeine Einheit, indem es ein unerſchöpflich flutendes Meer von Individualiſirung gebiert. Der ewige Wechſel predigt die Nichtigkeit des unendlichen Einzelnen und die Einzigkeit des Unendlichen. So giebt die Konſequenz ſeines Monismus der ahnenden Phantaſie eines frühen Denkers einen himmelhohen Schwung und weitet ſeinen Horizont zu Dimenſionen auf, wo ſelbſt das moderne Bewußtſein ſchwer Atem holen kann.

Der moniſtiſche Zug treibt Anaximander weiter dazu, auch unterhalb des unendlichen Einen, innerhalb der ſchon begonnenen Individualiſirung wieder eine neue Einheit zu ſuchen. Kaum iſt die erſte Ausſcheidung aus dem unendlichen Einen geſchehen, ſo vereinigen ſich die ausgeſchiedenen Gegenſätze zu einer neuen Einheit, zu einem neuen Grundſtoff, Allprinzip der Welt, zum „Samen der Welt“ im empiriſchen Sinn. Dieſes Prinzip iſt das Flüſſige, das bei Anaximander ſo ſehr den Charakter des Urprinzips annimmt, daß einige es wirklich als ſolches an die Stelle des Unendlichen ſetzen wollten.*) In gewiſſem Sinne giebt auch der umſchließende Feuerkreis dem Ganzen wieder eine neue Untereinheit. Nur aus ihnen ſelbſt oder innerhalb ſeiner Sphäre geht die Individualiſirung vor ſich. Innerhalb dieſes Kreiſes wieder tritt die Luft das Erbe des Feuers an und nimmt einen Anlauf, ſich als leitendes Prinzip aufzuſpielen, indem die Exiſtenz und die Drehung der Geſtirnſphären, Wind, Regen, Donner und Blitz und ſogar die Natur der Seele, kurz im allgemeinen Leben und Bewegung auf ſie zurückgeführt werden.

Endlich bekundet ſich das unitariſche Beſtreben der Anaximandriſchen Philoſophie auch gegenüber einer weiteren höheren Stufe der Individualiſirung: gegenüber der Tierwelt. Jene vielbeſprochene Verwandtſchaft zwiſchen Anaximander und dem Darwinismus liegt eben nur in ihrem zoologiſchen Monismus, in der beiden gemeinſamen Lehre von der generatio univoca, um den

*) Vgl. Zeller a. a. O., 205, 2.

Kantischen Terminus zu gebrauchen. Nach Anaximander soll bekanntlich die ganze Tierwelt ursprünglich fischartiger Natur gewesen sein.*)

Ihre natürlichen Analogien, in deren Formen sie sich in der physischen Welt symbolisch darstellt, hat die Einheit des Unendlichen erklärlicherweise stets in der Kugelgestalt und der Kreisfigur gesucht. Anaximander hat eine ausgesprochene Vorliebe für diese Formen. Ein Feuerkreis umschließt kugelförmig Luft und Erde. Er zerbarst und zerteilte sich in lauter einzelne von Hülsen aus Luft umschlossene Feuerringe. Diese radförmigen Kreise drehen sich als Gestirnsphären um die Erde und jeder läßt aus einer wohl runden Öffnung Feuer ausströmen, welches als ein die Erde umkreisender Stern erscheint. Mit welcher Künstlichkeit, welchem Aufwand von Materie wird hier die Kreisform an die Sternenwelt herangebracht! In der Mitte, wegen des gleichen Abstandes von allen Punkten der Himmelskugel unbewegt, schwebt die Erde, welche die Gestalt eines Cylinders hat. So erscheint die anaximandrische Welt in ihren großen Zügen wie ein Hymnus auf die Kreisfigur, die sie vielfältig wiederspiegelt, ähnlich wie in noch größeren Zügen der Wechsel aufeinanderfolgender Welten sich in ewigem Kreislauf (*ἀναχυκλουμένων πάντων αὐτῶν*)**) vollzieht. Überhaupt lebt in Anaximander und seiner Philosophie eine mächtige Tendenz nach dem Großen und Allgemeinen, zur Misachtung des Kleinen oder zur Auffassung desselben im Großen und durch das Große — ein echt monistischer Zug!

Bei aller Macht dieses Monismus erhebt doch schon in demselben System die Antithetik mit starkem Bewußtsein ihr Haupt. Natürlich; es ist das erste System, welches die Weltbildung, wenn nicht erklärend beschreibt, doch in seinen Stufen anzugeben versucht, und es giebt noch für spätere Systeme keine andere Weise der Individualisirung, keinen andern Weg vom Einen zum Vielen

*) Bemerkenswert ist, daß auch Kant in seinem hypothetischen Beispiel für eine generatio univoca an Entwicklung der Landtiere aus Wassertieren denkt (Kritik der Urteilskraft ed. Kehrbach, S. 309 Anm.).

**) Euseb. praep. ev. I, 8, 1.

als — die Antithetik. Der Prozeß der Weltbildung geschieht bei Anaximander „durch Ausscheidung der Gegensätze“ aus dem einen Unendlichen: ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων Simpl. Phys. f. 6a vgl. ib. 32 b.

Damit ist die Antithetik als das Grundprinzip aller Individualisirung anerkannt, wenn auch noch die abstrakte, theoretisch bewußte Fassung fehlt. Der Grundgegensatz ist Anaximander bekanntlich der des Warmen und Kalten. Es mag zweifelhaft sein, ob er, wie Schleiermacher will, diesen Gegensatz bald durch den zweiten des Feuchten und Trocknen antithetisch schneiden läßt Sicher aber ist, daß er die Welt in zwei Sphären scheidet, die sich als Hülle und Kern gegenüberstehen, von denen die eine aus Feuer und Luft, die andere aus Erde und Wasser besteht. Sicher ist auch in seiner Weltbildungstheorie die Wirksamkeit zweier sich ausgleichender antithetischer Prozesse: der ὑγρασία und des ἔκκαυσις. Zuerst entsteht das Flüssige und die ὑγρασία beherrscht die ganze Welt. Dann tritt in der ἔκκαυσις durch das Feurige die Reaktion auf, die die ὑγρασία verschwinden macht bis auf das Überbleibsel des Meeres.*) Um nun das Übergewicht auf seiten des Feurigen, der ἔκκαυσις wieder aufzuheben und die Korrespondsion der Gegensätze herzustellen, wird der Kreis des eben noch so mächtigen Feuers von der aus dem verdunsteten Wasser entstandenen Luft zerrissen und das Feuer in Lufthülsen gefesselt. Die Gestirne sind das λείψανον des Feurigen wie das Meer das λείψανον des Flüssigen. Beide führen eine erbärmliche Existenz in der Gefahr des Verschwindens, der Austrocknung oder — wie Sonnen- und Mondfinsternisse zeigen — der Verstopfung. Jedes der beiden ersten nacheinander sieghaften entgegengesetzten Elemente entreißt dem andern das größere Stück seiner Existenz, bildet es nach seiner eigenen Natur um und setzt es dem andern zum Wächter. Das Meerwasser wird von dem ausgetrockneten Wasser, der Erde, das Gestirnfeuer wird von dem feuchtgewordenen Feuer, der Luft,

*) Schleiermacher, W. W. III, 4, 1. S. 33. Abhandl. d. Berl. Akad. 1815. S. 121 glaubt mit Recht, daß die ursprüngliche Fischnatur der Menschen und Tiere die ursprüngliche Herrschaft der ὑγρασία illustrire.

umſchloſſen gehalten. Ein vollkommenes antithetiſches Gegenſpiel. Es läßt ſich nun einmal nicht leugnen, daß hier ſchon bei Anaximander, wenn auch nicht ſelbſtändig und nicht in prinzipieller Erkenntnis und Syſtematik, die ſpäteren 4 Elemente auftreten Jenes Gegenſpiel der Elementarſphären und -prozeſſe ſetzt ſich auch weiterhin friedlicher, geregelter fort. Die Sonnenwärme wirkt nährend auf das irdiſche Wachstum und die Ausdünſtungen von der Erde her nähren das Geſtirnfeuer. So iſt's in der feſt beſtehenden Welt. Aber die Antithetik iſt größer als die einzelne, Welt. Die Grundbewegung alles Seins iſt eine antithetiſche ein ewiger Wechſel von γένεσις und φθορά. Anaximander iſt der erſte der langen Reihe von Denkern, die den ewigen Wechſel von Weltentſtehen und Weltvergehen annehmen. Als ob eine Mitte, eine Blüte, ein Abſolutes ſich nicht einmal des Gedankens der Möglichkeit, der begrifflichen Faſſung verlohnte! —

Anaximenes.

Dem Anaximander iſt vielfach Anaximenes hiſtoriſch vorangeſtellt worden. Aber es geſchah, weil man die Stufenleiter geiſtiger Bedeutung verwechſelte mit der Stufenleiter wiſſenſchaftlichen Fortſchritts; nur dieſe folgt den Geſetzen der Chronologie. Der reichere ſpekulative und methodiſche Sinn, der weit ausgreifende, umfaſſungsluſtige, wiſſenſchaftliche Drang, der Höhenblick des Geiſtes zeichnet Anaximander vor Anaximenes aus. Jener iſt der größere, aber darum noch nicht der reifere Philoſoph. Der Fortſchritt des Anaximenes über den Anaximander iſt ein phyſikaliſcher. Jener weiß eine phyſikaliſche Erklärung für die Weltbildung (Verdünnung und Verdichtung des Urſtoffes Luft), dieſer nicht. Überhaupt iſt Intereſſe und Scharfblick den phyſikaliſchen Erſcheinungen gegenüber bei Anaximenes ſtärker ausgebildet. Der Grund, der den Anaximander zu ſeinem Weltprinzip führt, iſt ein mehr philoſophiſcher: Die logiſche Notwendigkeit, für die Unerſchöpflichkeit der Welterſcheinungen eine entſprechende Urſache zu finden. Bei Anaximenes iſt der Grund für die Wahl ſeines Prinzips ein mehr phyſikaliſcher: Die Beobachtung des Atmens bei den lebenden

Weſen. Eine andere Beobachtung am Atmungsprozeß führte ihn zu der wichtigen Identifikation von Wärme und Verdünnung, Kälte und Verdichtung.*) Mit jener empiriſchen Tendenz aber hängt es zuſammen, daß in ſeinem Syſtem das Detail überwiegt auf Koſten der großen Geſichtspunkte, daß Zeller ein Recht hat, ſelbſt die ſo wichtige Angabe der nächſten Verwandlungsſtufen des Urſtoffes „unmethodiſch“ zu nennen. Da gerade der methodiſche Grundſtil, der architektoniſche Aufbau, der dieſem Syſtem faſt gänzlich mangelt, uns intereſſirt, ſo kommen weſentlich nur die oberſten Grundgedanken hier in Betracht.

Das moniſtiſche Prinzip iſt zwar nicht mehr wie bei Anaximander der die Allheit der phyſiſchen Begriffe verſchlingende Leviathan. Der Haß gegen das Einzelne iſt gemildert, aber Anaximenes iſt viel zu ſehr der Schüler Anaximanders, als daß nicht der Monismus in ſeinem Syſtem noch lebendig genug ſei und eine reiche Fülle von Attributen über das erkorene Prinzip ausgöſſe. Die Luft iſt unbegrenzt, zugleich Grundſtoff und Urkraft der Welt, von unerſchöpflich ſich bethätigender Zeugungsmacht, ſie trägt die Erde und die Geſtirne und zwingt dieſe zu ihrem Kreislauf. Man ſieht, daß auch das moniſtiſche Prinzip des Anaximenes die zwei Beſtimmungen der Einheit und Unendlichkeit an ſich trägt.

Die antithetiſche Seite dieſes Syſtems zeigt eine neue Erſcheinung. Auch hier ſpielt die Antithetik die wichtige Rolle des Vermittlers zwiſchen der Einheit und Vielheit, iſt ſie das formgebende Medium des Weltbildungsprozeſſes. Aber ſie hat ſich ſozuſagen von den Subſtantiven auf die Verba, von den Stoffen auf die Prozeſſe geworfen gemäß der Fortſchrittstendenz der Naturwiſſenſchaft, die die Stoffe vereinfacht und die Prozeſſe vervielfältigt. Nicht mehr das Warme und das Kalte heißen die grundlegenden Gegenſätze der Weltbildung, ſondern Verdünnung

*) Plut. de Prim. Frig. c. 7. 3. Orig. Philos. p. 12 ed. Miller.

und Verdichtung. Dieser Unterschied ist von hervorragender formaler, aber nicht von inhaltlicher Bedeutung, da Anaximenes Verdünnung und Erwärmung, Verdichtung und Erkältung mit einander identifizirte. Die logische Antithetik duldet nur ein Zugleichsein der Gegensätze, die physikalische auch ein Nacheinander, ein kühnes Heraustreten, einen Überschuß des einen Gegensatzes und eine nachfolgende entsprechende Reaktion von seiten des andern. Und daß die Antithetik des Anaximenes noch ganz im Physikalischen bleibt, darin liegt der Grund ihrer leichten Versöhnlichkeit mit der Sinnenwelt, der Befriedigung, die sich in ihr ausspricht, während die vom Logischen durchtränkte Antithetik Heraklits und der Eleaten dem Sinnenschein feindlich und tyrannisch begegnet. In der antithetischen Folge bei Anaximenes tritt zuerst der eine Gegensatz auf der Seite der Verdichtung heraus und treibt seine Wirkung bis zum äußersten Extrem: das Extrem der Verdichtung ist aber die Erde. An diesem Punkte tritt nun der Umschlag, das rächende Gegenspiel des Verdünnungsprozesses ein: Von der Erde steigen Dünste auf, die sich immer mehr und mehr verflüchtigen, bis die Verdünnung ihr Extrem erreicht in der Bildung des Feuers Der dadurch entstandene Vorsprung auf seiten der Verdünnung wird von der andern Seite dadurch wieder eingeholt, daß das Feuer zusammengedrückt wird und sich zu den feuerhaltigen, aber mit erdigen Bestandteilen durchsetzten Gestirnen gestaltet. So ließ die antithetische vergeltende Gerechtigkeit keines der beiden Extreme ohne ihnen entwundene gegenseitige Konzessionen bestehen und brachte es zu Wege, daß erst aus Erde Feuer und dann aus Feuer Erde wurde. — Es ist ferner vielfach bezeugt, daß Anaximenes auch in die Reihe jener Antithetiker gehört, die ein ewiges Widerspiel von Weltentstehen und Weltvergehen annahmen. — Nicht nur objektiv im Prozeß der Weltbildung entwickelte sich das Urprinzip des Anaximenes antithetisch. Nicht nur in die Vielheit der Realität, sondern auch in die Empfindung des Menschen kann die Einheit dieses Prinzips, kann die Luft nur eintreten durch die Antithetik, durch Kontrastwirkungen, in die sie sich auseinanderlegte. Anaximenes hat diese subjektiv-antithetische Eigenschaft

an der Luft mit ziemlicher Deutlichkeit hervorgehoben: *τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον. ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ.* Hippolyt. Refut. haer. I, 7.

Hippon. Idaeus. Diogenes und Apollonia.

Die alten Jonier haben Schüler noch in ſpäteren Zeiten. Die Züge des Monismus und der Antithetik würden bei jenen doch vielleicht nur als individuelle Zufälligkeiten erſcheinen, wenn ſie ſich nicht trotz allem geiſtigen Wachstum der Jahrhunderte bei dieſen noch unverkennbar erhalten hätten. Und wirklich! viel mehr ſind dieſe abhängigen Geiſter überhaupt nicht als Moniſten und Antithetiker. Beides, Monismus und Antithetik, verbinden ſich bei ihnen noch dazu in unglücklicher, teils roher, teils widerſpruchsvoller Weiſe. Hippon ſtellt wie Thales das Waſſer oder das Feuchte als moniſtiſches Weltprinzip auf. Um von dieſem Monismus zur Antithetik d. h. Weltindividualiſirung zu kommen, läßt er einfach aus dem Waſſer deſſen eigenſten Gegenſatz, das Feuer erſtehen und ſtellt ſo Feuer und Waſſer als die nächſten (nicht wie ſchlechte Zeugen ſagen, als die oberſten) Grundprinzipien der Welt auf. Erſt ſei alles Waſſer geweſen und dann habe in antithetiſcher Reaktion das Feuer das Waſſer überwunden und daraus habe ſich die Welt ergeben. Das iſt allerdings naivſte Antithetik! Zwei Gegenſätze — und die Welt iſt genetiſch und phyſikaliſch erklärt. Sonſt wiſſen wir nichts ſicheres von der Hipponiſchen Lehre.

Ebenſo bequem werden bei Idaeus Monismus und Antithetik zuſammengefügt. Wie bei Hippon dieſe aus jenem entſtand, ſo bei Idaeus jener aus dieſer. Das moniſtiſche Prinzip iſt bei ihm ein bloßes Wort, die nur moniſtiſch gedachte Antitheſe, die Antitheſe vor der Antitheſe. Das Grundprinzip des Idaeus iſt das Mittlere zwiſchen Verdichtung und Verdünnung, zwiſchen Waſſer und Luft oder, wie auch berichtet wird, zwiſchen Luft und Feuer. Wie bequem iſt es nun, die vorher hineingelegten Gegenſätze zur Welt-

bildung aus dem Prinzip herauszuholen. Mehr wissen wir auch von Idaeus nicht.

Diogenes von Apollonia ist eine jener problematischen Naturen, die zwei Zeitaltern angehören, der Vergangenheit in der Richtung des Denkens, der Gegenwart im Standpunkt des Wissens. Ist es wunderbar, daß die Vermittlung, die er suchen muß, nicht widerspruchsfrei ausfällt? Ist es wunderbar, daß ein in sich ringender, stark argumentirender Geist ihn von allen andern Joniern weit unterscheidet? Er muß dem zum Pluralismus fortgeschrittenen Zeitgeist Konzessionen machen, er erkennt mit vielen Worten die Macht der ἑτεροίωσις an und behauptet eifrig ein unendliches Verschiedensein aller Menschen und Tiere und aller Dinge überhaupt. Er muß dem Zeitgeist, in dem ein Anaxagoras schrieb, auch die weitere Konzession machen, die Wirksamkeit des Noëtischen neben dem Physischen anzuerkennen. Und dennoch erhebt sich mit fanatischer Entschiedenheit hoch über Pluralismus und Dualismus sein echt ionischer und in der Stärke seines Bewußtseins und seiner Begründung mehr als ionischer Monismus. Weil er den Monismus *verteidigt*, ist er monistischer als alle andern. Er beweist ausführlich, daß alles einzelne dem Wesen nach eins sein müsse, weil gegenseitige Einwirkung, Übergang, Mischung unter den Dingen sonst nicht möglich wäre. Indem er der Vielheit der Dinge *eine* Substanz zu Grunde legt, macht er aus dem qualitativen Pluralismus seiner Zeit einen quantitativen Pluralismus d. h. einen Monismus. Und ebenso beweist er entgegen dem anaxagoreischen Dualismus, daß die *eine* Substanz notwendig auch denkend sein müsse und in der Luft die Einheit des Noëtischen und Physischen gegeben sei. Über das Prinzip der Luft wird nun die verschwenderische Fülle monistischer Prädikate ausgegossen. Dit Luft ist*) ewig und unveränderlich, groß und mächtig, vieles wissend, unendlich, zugleich Kraft und Stoff, Ursache aller Dinge, allgegenwärtig, alles durchdringend, ordnend, lenkend, herrschend über alles als Gottheit. Die Luft allein giebt Leben, Seele

*) Fragm. 3. 4. 5. 6 bei Panzerbieter, Diogenes Apolloniates.

und Denken und trägt die Vernunft in ſich. In Wahrnehmungen, Empfindungen, Affekten, Seelenzuſtänden iſt die Lebensluft wirkſam und ſchaffend. Ihre teilweiſe oder gänzliche Verdrängung bringt Schlaf oder Tod, ihre größere Dichtigkeit oder Feuchtigkeit giebt den Geiſteszuſtand von Betrunkenen, Schlafenden, Kindern, Tieren. Alle lebenden Weſen ziehen atmend die Lebensluft ein, ſelbſt Fiſche und Auſtern. Einziehen und Ausſchwitzen von Luft ſchreibt Diogenes ſelbſt den Metallen zu. Die Luft durchzieht die durchhöhlte Erde und bewirkt Erdbeben, ſie bildet aus ſich heraus die Geſtirne. Alle Dinge ſind zuletzt nur verſchiedene Grade der Luft, die aber nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin ſich ſcheiden. Hier iſt es, wo die Antithetik in die Moniſtik eingreift. Die Luft kann ſich nach zwei Seiten hin verändern, kann ſich verdünnen und verdichten und ſo entſteht Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes, Bewegliches und Unbewegliches und viele weitere „Anderheiten", ſo Leichtes und Schweres, Glattes und Rauhes, Helles und Dunkles, Weißes und Schwarzes, Süßes und Herbes. Alle Eigenſchaften der Dinge verteilen ſich auf die Seite des Warmen oder des Kalten. Auf der Seite des Warmen ſteht das Trockene, das Bewegliche, das Helle, das Süße, das Leichte, das Dünne ꝛc., auf der Seite des Kalten das Feuchte, das Feſte, das Dunkle, das Bittere, das Schwere, das Dichte ꝛc.*) Dieſe merkwürdige Lehre, die ſich zuerſt ſo komparativiſtiſch, relativiſtiſch anläßt, verfällt doch bald in die alte antithetiſche Zweigliederung. Auch der Prozeß der Weltentſtehung durch Verdünnung und Verdichtung gehorcht ſtreng der antithetiſchen Form. Leichtes und Schweres treten zuerſt auseinander. Jenes ſtrebt nach oben, dieſes nach unten. Aus der oberen Sphäre des Leichten erſteht die Sonne, aus der unteren Sphäre des Schweren die Erde. Im weiteren Geſchehen erſcheint ſogar verſchleiert, aber doch kenntlich der Gegenſatz von Kraft und Stoff, indem das Leichte, Obere, Warme die Rolle der Kraft, das Schwere, Untere, Kalte, Dichte die Rolle des Stoffes übernimmt. Wir werden ſehen, wie dieſer Eifer

*) vgl. Panzerbieter, Diog. Apoll. S. 102—106.

in Beziehung stehende Begriffe, Gegensätze überhaupt gleich zu setzen, ganz zum Wesen der absolutistischen Antithetik gehört, ihre notwendige Kehrseite ist. Wie bei Anaximander und Anaximenes treten die entgegengesetzten Weltsphären in eine natürliche Reciprocität. Durch die Sonnenwärme tritt die Erde aus dem weichen und flüssigen Zustand in den Zustand der Trockenheit. Die hierbei entstehenden Dünste wiederum vergrößern den Himmel und schaffen die Gestirne. Diese Gegenseitigkeit setzt sich in der bestehenden, vollendeten Welt noch weiter fort, indem die Sonne alles Wachstum auf Erden nährt und die erdentsteigenden Dünste die stete notwendige Nahrung der Sonne sind. Das Kalte arbeitet dem Warmen so stark entgegen, daß es die Sonne zu verlöschen droht und zum steten Nomadisiren zwingt.*) Die Kreisbewegung und indirekt auch die Rundgestalt der Weltkörper wird förmlich antithetisch erklärt durch die Verbindung der Gegensätze des Beweglichen, also Umschwingenden, und des kalten Festen.**) Diogenes sieht voll Interesse die gleichmäßigen Naturgegensätze: Sommer und Winter, Tag und Nacht, und das führt ihn über seine ionischen Vorgänger hinaus auf den Gedanken einer vernunftvollen Natur.***) Die altionische Antithese des Entstehens und Vergehens fehlt natürlich auch Diogenes nicht. Die Dinge werden individualisirt in der ἑτεροίωσις und sinken wieder in das Eins zusammen: *πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίγνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρέει.* †) Es ist sicher, daß Diogenes in der Reihe der echt ionisch gestimmten Denker stand, die auch im Großen einen ewigen Wechsel von Weltbildung und Weltzerstörung gelehrt haben.

Für Diogenes ist „alles Naturleben ein Kampf der Gegensätze". ††) Wie nach ihm die lebenden Wesen durch Wirkung der Gegensätze auf einander entstehen s. bei Panzerbieter Diogenes

*) Panzerbieter a. a. O. c. 78.
**) ib. S. 117 f.
***) Panzerbieter, Fr. 4.
†) ib. Fr. 2.
††) Steinhart, Ersch u. Gruber, Art. Diog. Apoll. S. 299.

Apoll. S. 124. Wenn bei der Zeugung der Stoff nur vom Vater und die belebende Wärme nur vom mütterlichen Leibe kommen soll, so zeigt sich darin recht die absolutistische Tendenz des antithetischen Triebes. — Das menschliche Adersystem baut sich zumeist nach dem Prinzip der einfachen Spaltung, der Zweigliederung auf. Diesem dichotomischen Adersystem hat Diogenes charakteristischerweise so lebhaftes Interesse geschenkt, daß seine Darstellung desselben das größte der von ihm erhaltenen Fragmente (Panzerb. Fr. 7) ausfüllt. Während aber die Wissenschaft z. B. lehrt, daß als Quelle des großen Kreislaufs nur eine Ader aus dem Herzen heraustritt, daß die abwärts gehende Hauptader an der tripus Haleri genannten Stelle sich dreifach spaltet, kann Diogenes in seiner Freude an gleichmäßigem Gegenspiel außer der unbestimmten Vielheit überall nur Zweigliederung entdecken. — Die Antithetik in der Psychologie! Alle Empfindung bindet Diogenes an die Wirksamkeit der Gehirnluft, „weil wir, mit einer Sache geistig beschäftigt, anderes weder sehen noch hören"!*) Also auch im Seelenleben nur ein Entweder-oder! Für unbewußte Empfindungen, für psychische Begleiterscheinungen, für alle Komplizirtheit des Seelenlebens fehlt ihm der Blick.

Nach Diog. L. IX, 57 soll Diogenes speziell den logischen Satz aufgestellt haben, daß nichts aus nichts werde; aber es ist dies ein Kernsatz aller Antithetik von den alten Physikern bis auf Chr. Wolff, charakteristisch für den Absolutismus ihrer Begriffe.

Diogenes hat mit Hippon und Idaeus die gänzliche Unfähigkeit gemein, Monismus und Antithetik in irgend brauchbarer Weise zu verknüpfen. Man hat schon längst den Widerspruch in seinem System bemerkt, daß die Luft, gerade weil sie das dünnste in der Welt, zum monistischen Prinzip erkoren wird und doch die erste herantretende Antithese, der erste differenzirende Weltprozeß Verdünnung und Verdichtung sein soll. Die Verbindung von Monismus und Antithetik besteht in all diesen späten Nachbildungen des Jonismus gleichsam nur noch in formalistischer Versteinerung fort, nachdem jede wahre Lebensmöglichkeit aus ihr entflohen.

*) Theophr. de sensu 42.

Pythagoreer.

Unter den Vorsokratikern erscheint der Pythagoreismus wie ein Fremdling in wunderlicher Tracht. Ohne Zweifel ist für den Historiker die Problemstellung und die innere Gruppirung der vorsokratischen Philosophie leichter geschehen, wenn er den Pythagoreismus hinwegdenkt. Ein Gespräch getreu den Gesetzen der Assoziation sich fortspinnend, Gedanke an Gedanke sich anlehnend und aufbauend, ein fortlaufender Prozeß der Selbstkorrektur wie in einem Hirn sich abspielend, so stellt sich der Verlauf der vorsokratischen Philosophie dar, aber in dieses harmonische Gespräch der — kurz gesagt — Substanzphilosophen greift der Pythagoreismus so unvermittelt ein, als wüßte er nicht, wovon die Rede sei. Nicht etwa erst das Halbdunkel seines Ursprungs, das geschlossene persönliche Verhältnis seiner Bekenner, die Verquickung mit dem Religiösen und Politischen, die mystische Tendenz gegenüber der Klarheit suchenden der andern läßt ihn abseits stehen unter den Vorsokratikern, nein, was hier interessirt, schon Prinzip und Richtung seiner Naturphilosophie.

Was ihn philosophisch mit den andern vereinigt, ist wieder nur die eine Grundfrage: Wie läßt sich in der physischen Welt die Einheit mit der Vielheit vereinen? Die Pythagoreer sind Monisten, sie gehen von der Einheit aus und suchen zur Vielheit zu gelangen, indem sie, ganz wie die Jonier, als Einheit ein Prinzip setzen, das schon in sich die Tendenz zur Vielheit trägt. Die Jonier ließen aus einem veränderungslustigen, materiellen Prinzip die Vielheit hervorgehen. Aber die Verbindung von Einheit und Vielheit schien ja leichter und einfacher, widerspruchslos schon von Natur gegeben in der Zahl, — nur schade, daß diese Verbindung eine rein formale ist und dem Materialen gegenüber nichts als eine Analogie. Das Schema der Zahl, diese Einheit, die eben in der Vielheit besteht, schien eine treffliche Vermittlung zu bieten zwischen der Einheit des Denkens und der Vielheit der Erscheinungen und weitete sich auf zu einem herrlichen System — neben der Welt. Es giebt ja Denkerköpfe, die in der Welt-

auffaſſung das Ordnungsbedürfnis mehr als das Wiſſens- und Erklärungsbedürfnis befriedigen wollen. Solchen erſetzt die Analogie die Erklärung und die Syſtematik das Wiſſen. Weil ſie nur ganz einem glänzenden Irrtum nachhingen, deshalb ſtehen die Pythagoreer abſeits von den andern Vorſokratikern. Aber die Eigenart der pythagoreiſchen Philoſophie hindert nicht, daß dieſe dieſelben Grundtendenzen bethätigt wie die ihr zeitlich naheſtehenden Syſteme. Wie bei den andern iſt auch hier einem ſcharfen Monismus eine ſchärfere Antithetik Mittel und Form der Syſtembildung, Brücke zur Vielheit der Erſcheinungen.

Das Prinzip der Zahl iſt nur ſcheinbar, nur weil wir es nicht ſubſtantiell zu denken gewohnt ſind, ein weiteres, umfaſſenderes, weniger moniſtiſches. In Wahrheit liegt darin dieſelbe Vergewaltigung der Beſonderheiten, dasſelbe Streben, alle Unterſchiede auf *eine* ſchmale Linie zu rücken, wie bei den Prinzipien der Jonier. Die Dinge unterſcheiden ſich nur quantitativ: in dieſem Satze ſtimmen alle dieſe Moniſten überein und es iſt hierbei gleichgültig, ob dieſe quantitativen Unterſchiede Grade der Größe oder etwa der Verdichtung bedeuten. Und in dieſem Streben, die Dinge auf *einen* Nenner zu bringen, an *einem* Faden aufzureihen, ſind die Pythagoreer vielleicht die konſequenteſten und deshalb einſeitigſten, waghalſigſten, phantaſtiſchſten.

Die moniſtiſchen Grundzüge des Pythagoreismus, an der Spitze der Satz: Alles iſt Zahl, gehen wohl auf den Stifter ſelbſt zurück (vgl. Zeller a. a. O. S. 445). Der Zahl kommen alle echt moniſtiſchen Attribute zu. Sie iſt die *οὐσία ἁπάντων* (Ariſtot. Met. I, 5, 987 a [14]). Die Zahlen ſind *αὐτὰ τὰ πράγματα* (Ariſtot. Met. I, 6, 987 b [27]), zugleich Stoff und Form, *ὕλη*, *πάθη* und *ἕξεις* der Dinge (ib. I, 5, 986 a [15]), und thatſächlich, was ſo ſchwer vorzuſtellen, ſowohl die materiellen Subſtanzen der Dinge — denn die *φυσικὰ σώματα* beſtehen *ἐξ ἀριθμῶν* (ib. XIV, 3, 1090 a [32]) — wie die Muſterbilder der Dinge*) (ib. I, 6, 987 b [10]). *Μεγάλα*,

*) Wie beide Vorſtellungen zu vereinigen ſind, vgl. Zeller, a. a. O. Seite 319.

heißt die Zahl bei Philolaos (Fr. 18), *καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών — ἄνευ δὲ ταύτας πάντα ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ φανερά.* Auch die Prädikate des Göttlichen selbst, des Allherrschenden, des Halt, Gesetz und Wahrheit gebenden strömen ihr bei Philolaos in variirender Fülle zu. Es ist eben die ganze Macht des Seins, die der konsequente Monismus auf den erkorenen Liebling hin konzentrirt.

Aber die Einheit der Dinge in der Zahl genügte dem pythagoreischen Monismus noch nicht. Es ist eine kalte, abstrakte Einheit, die fast ebenso sehr die Verschiedenheit wie die Einheit ausdrückt. Die Einheit der Zahlen, nochmals als Einheit gedacht, wirklich als Einheit empfunden, ist aber die Harmonie. Die Harmonie ist die zweite Einheit der Dinge, aber als solche der Zahl synonym. Alles ist ebenso gut Harmonie wie Zahl (Metaph. I, 5). Die Lehre von der Einheit aller Dinge in der Harmonie geht wohl ebenfalls schon auf Pythagoras selbst zurück.

Um aber den notwendig immer wieder ausbrechenden Individualismus zu bändigen, kehrt auch unterhalb der großen Welteinheit aller Dinge die Harmonie immer wieder, das Einzelne und sogar das Einzelne im Einzelnen zur Einheit zusammenbindend. Nicht nur die Gestirnsphären bilden eine Harmonie, auch der Mensch d. h. die Einheit von Seele und Körper und die Seele selbst wieder und sogar jede einzelne Zahl (als Einheit des Geraden und Ungeraden) ist eine Harmonie.

Die Auffassung der Planetenwelt als eines tönenden Heptachords bekundet nur ein lebendiges Streben, die Einheit möglichst innerlich und konkret zu fassen und das Weltall wie im Eins der Empfindung zusammenzuschmelzen — selbst wider die Empirie. Überhaupt beschritten die Pythagoreer eifrig den von Anaximander in der Astronomie betretenen Weg der Konstruktion wider die Erfahrung oder über die Erfahrung hinaus. Die harmonische Einheit in der Welt oder im System gewann, wenn sie eine nicht hörbare Tonharmonie, ein nicht sichtbares Centralfeuer, eine nicht sichtbare Gegenerde hinzukonstruirten. Von einer bewußten Opposition gegen die Empirie ist bei den Pythagoreern noch keine Rede; auf

den Flügeln dieſer konſtruirenden Phantaſie kamen ſie wie die älteren Jonier über die Klippen hinweg, an denen der feſtere Monismus Heraklits und der Eleaten ſcheiterte.

Daß die Pythagoreer außer den Begriffen der Zahl und der Harmonie noch ausdrücklich den Einheitsbegriff zum moniſtiſchen Prinzip proklamirten, eine oberſte Monas über die oberſten Gegenſätze ſtellten, iſt eine Tradition, die, noch namentlich von Boeckh (Philolaos S. 53—57 und S. 147—151) feſtgehalten, von Zeller (a. a. O. S. 330 ff.) im Hinblick auf die ſpäten, meiſt neuplatoniſchen Zeugen mit Recht als unecht abgewieſen wird. Boeckh nimmt nicht Anſtand, die „pythagoreiſche" Monas durch — platoniſche Analogien zu erläutern (S. 54. S. 148). Er ſelbſt citirt aus Theon (Plat. Math. 4) eine Stelle, in der die Trennung einer beſonderen Monas von dem gewöhnlichen ἓν dem Archytas und Philolaos abgeſprochen wird. Den Einheitsbegriff ſelbſt als oberſten über die beiden Gegenſätze zu ſtellen und damit auch den Unendlichkeitsbegriff (ἄπειρον) aus dem Einheitsbegriff abzuleiten, das ſetzt doch wohl mehr voraus als man dem Denken jener Zeit zutrauen kann, das zwar ein Entweder-oder (wie bei Joniern und Eleaten) oder ein Nebeneinander (wie eben bei den Pythagoreern), aber kaum ein Untereinander, eine Abhängigkeit des Einen und Unbegrenzten kennt.

Es mag mit Recht geſchehen, daß Zeller die Lehre von der ſtrengen oberſten Gotteinheit und der Weltſeele von den älteren Pythagoreern fernhält, aber auch er muß zugeben, daß die Vorſtellungen vom Atemzug der Welt und von ihrer rechten und linken Seite die Vergleichung mit einem lebenden Weſen bezeugen (a. a. O. S. 410), daß ſie alles, wenn auch nicht in wiſſenſchaftlicher Strenge, auf die Gottheit zurückführten (ib. S. 364, Anm. 4) und die Einheit der Gottesidee ſtärker entwickelten (ib. S. 426). Von mehr oder minder unſicheren Zeugniſſen abgeſehen beweiſen die als echt geltenden philolaiſchen Sätze von der Gottheit, die das All wie in einer Haft umſchließt, die Grenze und Unbegrenztheit, die oberſten Prinzipien hervorgebracht, einen entſchiedenen, wenn auch unklaren phyſiko-theologiſchen Monismus.

Selbſt bei Unechtheit ſtärker zeugender Stellen ſichert doch Aristot. de An. I, 2, 404 a [18], daß ſich bei den älteren Pythagoreern ſchon Anſätze dazu finden, auch die Seele zum bewegenden Weltprinzip zu erheben, was ſich mit dem hylozoiſtiſchen Charakter aller älteren Philoſophie wohl vertragen würde.

Unterhalb der großen Einheitsbegriffe der Zahl, der Harmonie und z. T. auch der Gottheit erſcheinen Untereinheiten, nicht primäre Begriffe, durch welche aber von verſchiedenen Sphären und Geſichtspunkten aus die Funktion der Einheit in die Welt hineingetragen wird. Da iſt das Zahleneins, das erſt als das Produkt aus dem *πέρας* und dem *ἄπειρον* erſcheint. In ihm, als Untereinheit wird die Welt nach geſchehener Tendenz noch einmal moniſtiſch erfaßt. Streng moniſtiſch heißt es *ἀρχή* *), *ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον* **), *οὐσία* ***) der Zahlen und der Dinge, die Wurzel der Zahlen, aus denen die Dinge entſtehen †) ꝛc. — Als erſte Bildung in der konkreten Welt, als Einheit der Aktivität in ihr erſcheint das Feuer der Mitte, dem viele moniſtiſche Prädikate beigelegt werden: das Eins, die Monas, *Διὸς φυλακή*, *Ἑστία τοῦ παντὸς*, *Διὸς οἶκος*, *μήτηρ θεῶν βωμός τε καὶ συνοχὴ καὶ μέτρον φύσεως*, *Ζανὸς πύργος*, *τρόπεως δίκη*. Es iſt der Mittelpunkt der Welt, den die Geſtirne umkreiſen und von dem auch die Sonne ihr Licht erhält. Von ihm ging der Prozeß der Weltbildung aus, von ihm erfährt die gewordene Welt die mächtigſte Einwirkung, kurz, es iſt „mathematiſch, mechaniſch und dynamiſch" das Centrum der Welt ††).

Nach einer andern Seite wird die Beſtimmung der Einheit an die Welt herangebracht durch das Feuer des Umkreiſes. Auch ihm kommen moniſtiſche Eigenſchaften zu. Es iſt die umſchließende Grenze und Hülle aller Welterſtenz. Eine ſtarke Wahrſcheinlichkeit ſpricht dafür, daß es als „Notwendigkeit" bezeichnet wurde. Auch von ihm empfangen die Sterne, namentlich die Fixſterne, Licht.

*) Arist. Met. XII, 8, 1083a [24].
**) ib. 6, 1080b [31].
***) ib. I, 5, 987a [13]; ib. 6, 987b [22].
†) ib. I, 5, 986a [17]; vgl. Theophr. Met. p. 310 [23].
††) Zeller Ph. d. Gr. I, 385 [4].

Ähnlich wie der Monismus Anaximanders begünstigt die pythagoreische Astronomie die Kreisform und die Kugelgestalt. Erstere erscheint in den Bewegungen der Gestirne; und die Erde, die Gegenerde, der Mond, die Sonne, ja das ganze Weltall ist eine Kugel.

Die pythagoreische Ethik atmet denselben Geist wie die pythagoreische Naturphilosophie: den Einheit suchenden Geist der Ordnung, Gesetzmäßigkeit, den Geist eines autoritativ zugespitzten religiös gekrönten Sozialismus, der den Individualismus verschwinden machen will. Ehrfurcht und Gehorsam gegen Götter, Dämonen und Eltern, Mäßigkeit, Treue, Gemeinsamkeit der Interessen predigt sie. Der Mensch ist ein Besitztum der Gottheit und der Gottheit nachzugehen ist sein Lebensziel; der Selbstmord, dieser Akt des Protestes des Individuums gegen das Allgemeine, ist ihm verboten.

Der monistische Trieb erscheint nicht nur als ein zentralistischer, subordinirender, sondern auch als ein analogistischer und identifikatorischer, geht auf Vereinheitlichung nicht nur der Gesamtheit der Wesenheiten, sondern auch einzelner, selbständiger Dinge und Begriffe. Wir werden später noch einiges darüber zu sagen haben. Das von den Pythagoreern weit ausgesponnene, systematisch betriebene Analogisiren ist in den überlieferten Beispielen bekannt und bedarf hier keiner näheren Ausführung. Auch über die Vermischung oder Identifikation heterogener Begriffe hier nur weniges. Daß Kraft und Materie, Stoff und Form in diesem Monismus noch ungeschieden ineinanderlagen, ist natürlich. Die Vorstellung vom Eintritt des Leeren in die Welt zeigt, daß der luftleere Raum nicht vom lufterfüllten geschieden wurde. Die Bestimmungen von Zeit und Raum flossen zusammen*), wenn jene mit ihrer Unendlichkeit aus der Unendlichkeit des Raumes erstehen sollte. Selbst die dimensionalen Unterschiede wurden auf einen zurückgeführt. Rechts, Unten und Innen standen als synonyme Begriffe dem Links, Oben und Außen gegenüber**). Begriff und Ding, Gattung

*) vgl. Zeller I, 406.
**) vgl. Zeller I, 264. 407 f.

und Einzelnes, Regel und Beispiel erfahren oft genug eine seltsame Vermischung. Alles was von einem gilt, wird auf das andere übertragen z. B. Harmonie vom Kosmos auf das Einzelne, Grenze und Unbegrenztes vom Begriff der Zahl auf die Zahlen; gerade und ungerade von der Gesamtheit der Zahlen auf die einzelne Zahl, Oktave vom Beispiel der musikalischen Harmonie auf andere Harmonieen. Die Grundlehre des Pythagoreismus, daß Zahlen Substanzen und Substanzen Zahlen seien, beruht ja auf der gänzlichen Unfähigkeit, Formales und Materiales zu trennen, besteht ja in der Zumutung an das Denken, Subjekt und Objekt, Bestimmung und Bestimmtes völlig zu vermischen*).

In jenen monistischen Centralisationen und Verkettungen funktionirt nur die eine Seite des Systems, der Verbindung von Einheit und Vielheit. Die Einheit ist da; es gilt die Vielheit, die Differenzirung aus ihr abzuleiten. Hier tritt die Antithetik in Thätigkeit. Die Vielheit in der Welt fließt aus gewissen Grundgegensätzen, die aus der Einheit hervorgehen: darin stimmen die Pythagoreer mit den andern vorplatonischen Monisten überein. Wo konnten diese Grundgegensätze unter dem scheidenden Messer der Antithetik in der Einheit aller Dinge im Zahlprinzip auseinandertreten? Nun, die schon oft hervorgehobenen beiden Seiten der Einheit, die physikalische und die rationale, die Unendlichkeit und die Einheit konnten im Zahlprinzip sich scheiden. Das Mathematische ist das Mittlere zwischen dem Rationalen und dem Physikalischen und so ist es die Eigentümlichkeit der Zahl, daß in ihr Einheit und Unendlichkeit indifferent zusammenstehen, während der rationale Eleatismus jene und der physikalische Jonismus diese nur hervorhebt. Zahl bedeutet die Einheit der Unendlichkeit oder die Unendlichkeit der Einheit, mit andern Worten die Bestimmtheit

*) Deshalb geschieht es mit Unrecht, wenn Boeckh Philolaos S. 47 ff. zwischen dem „Begrenzenden" des Philolaos und dem „Begrenzten" bei Aristoteles einen sachlichen Unterschied findet. Beide Bezeichnungen sollen nur das „Grenzprinzip" zum Ausdruck bringen, das eben — echt pythagorisch — dem Unterschied von Aktiv und Passiv gegenüber sich indifferent verhält.

des Unbeſtimmten oder die Unbeſtimmtheit des Beſtimmten. Als erſter Grundgegenſatz ſcheidet ſich alſo im pythagoreiſchen Syſtem (ſozuſagen Eleatismus und Jonismus) Beſtimmtheit und Unbeſtimmtheit, *πέρας* und *ἄπειρον*.

Daß das *πέρας* auch wirklich ſchon von den älteren Pythagoreern als die Eins, nicht als die einzelne Zahl eins, ſondern als Einheit, als bloßer Begriff der Beſtimmtheit empfunden wurde, zeigt die Anwendung des Begriffs im Phyſikaliſchen, das erſte Gegenübertreten des „ἕν“ oder der „Monas“*) und des *ἄπειρον* bei dem Prozeß der Weltentſtehung. Nach geſchehener Identifikation des Geraden und Unbegrenzten, des Ungeraden und Begrenzten lag es auch nahe, das Unbegrenzte, das ja definirt wurde als das durch *διχοτομία* ſtets teilbare durch die Zweiheit typiſch auszudrücken und der Einheit des Begrenzten gegenüberzuſtellen, namentlich wenn man die Einheit als Beſtimmtheit mit der erſten Zahl eins verwechſelte. Einheit und Zweiheit als oberſte Grundgegenſätze anzunehmen, kann hiernach den älteren Pythagoreern nicht ganz ſo fern gelegen haben, wie dies Zeller annimmt**). Es iſt alſo die als ſolche unausgeſprochene Einheit aller Zahlen und Dinge im Zahlprinzip zu ſcheiden von der Einheit als der einen Seite dieſes Prinzips, der die Unendlichkeit gegenüberſteht, und dieſe Einheit wieder zu ſcheiden von der Zahl eins.

Begrenztheit und Unbegrenztheit ſind die *στοιχεῖα* der Zahlen und infolgedeſſen auch der Dinge.

In der Eigentümlichkeit des Einheit und Vielheit verbindenden Zahlprinzips liegt es, daß der pythagoreiſche Satz ebenſo gut lautet: Alles geht auf in der Einheit der Zahl, wie: Alle Dinge ſind Zahlen. In der Perſpektive der empiriſchen Vielheit tritt ein anderer Gegenſatz heraus als in der des moniſtiſchen Begriffs. Die Zahlen ſcheiden ſich naturgemäß nur nach dem Grundgegenſatz des geraden und ungeraden. Und nun wäre der Kontraſt des Einen und Vielen wieder in neuer Form, im Kontraſt zweier Kontraſte, des Begrenzten und Unbegrenzten einerſeits und der geraden

*) Stellen geſamm. bei Zeller I, 381 Anm. 1; vgl. I, 264 Anm.

**) ſ. die ausführliche Darlegung I, 330 ff.

und ungeraden Zahlen andererseits wieder zu Tage getreten, wenn nicht der Pythagoreismus eiligst nach seiner Art beide Kontraste zusammengeschmolzen, erst wohl, in Assimilation an das Begrenzte und Unbegrenzte, aus den geraden und ungeraden Zahlen die Begriffsformen des Geraden und Ungeraden herausgehoben und dann unter dem Vorwande, daß das Ungerade der Teilung eine Grenze setze, das Gerade nicht, Ungerades und Begrenztes, Unbegrenztes und Gerades einander gleichgesetzt hätte.

Zeller (S. 358 f.) hält den Gegensatz des Geraden und Ungeraden für den ursprünglichen im pythagoreischen System und den des Begrenzten und Unbegrenzten für den abgeleiteten. Aber wie kann dieser Gegensatz aus jenem „leicht und naturgemäß" abgeleitet werden? Und wenn dieser der spätere sein soll, weil er eine höhere Abstraktion bedeute, mit welchem Recht stellt Zeller, stellt man fast allgemein das gleiche ἄπειρον bei Anaximander. historisch vor das doch sicher konkretere Prinzip des Anaximenes Die wechselnde Priorität der beiden Gegensätze bei Philolaos und im aristotelischen Bericht verträgt sich am besten mit dem gleichzeitigen Nebeneinanderbestehen beider. Es sind ja auch nur die Ausstrahlungen der zwei Seiten desselben Zahlprinzips, die auch einen echt pythagoreischen kontrastierenden Parallelismus ergeben. Die physikalische Weltanschauung der Pythagoreer, die nach Zeller in ihren obersten Grundzügen auf den Stifter selbst zurückgehen soll (S. 445), setzt auch schon in diesen obersten Grundzügen, überhaupt in ihrem Zusammenhang mit dem ontologischen System den Gegensatz des Begrenzenden und Unbegrenzten voraus.

Die Lehre vom Geraden und Ungeraden zeigt deutlich die ganze Stärke des paralleliſtisch-antithetischen Prinzips im Pythagoreismus. Es werden zunächst 2 Klassen von Zahlen einander gegenübergestellt. Aber auch der innere Unterschied beider Klassen liegt ja ganz in der bloßen Form des antithetischen Parallelismus. Eine paralleliſtische Antithetik ersteht unter den Zahlen unter dem Gesichtspunkt ihrer Fähigkeit zur paralleliſtischen Antithetik. Gerade sein heißt ja nichts als der antithetisch-paralleliſtischen Form entsprechen. Dasselbe Prinzip greift noch tiefer ins Innere der

Zahlen, teilt ſie und ſcheidet wieder nach dem Grade ihrer paralleliſtiſch-antithetiſchen Fähigkeit in ihrer Zuſammenſetzung die Geraden, die Ungeraden und Geradeungeraden, die durch 2 geteilt ungerade ergeben. Aber noch tiefer ſenkt dieſe Dichotomie ihr Meſſer in die einzelnen Zahlen und findet, daß Gerades und Ungerades die elementaren Beſtandteile aller Zahlen ſind.

Das Bewußtſein der gewaltigen Bedeutung, der inneren Notwendigkeit der Gegenſätze für Welterſiſtenz und Welterkenntnis iſt ein ſehr lebendiges bei den Pythagoreern. Philolaos ſagt — wir wollen den Gedanken mit Boeckh's Worten (Philol. S. 62) wiedergeben —: Die Weſenheit der Dinge, welche ewig iſt, geſtattet nur eine göttliche und nicht menſchliche Erkenntnis, außer etwa ſo viel, daß es nicht möglich wäre, irgend etwas Seiendes und Erkennbares, was uns nämlich jetzt erkennbar iſt, zu erkennen, wenn jene Weſenheit nicht eingegangen wäre und enthalten in den entgegengeſetzten Urgründen, aus welchen der Kosmos iſt, dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten." Die entgegengeſetzten Urgründe verbinden alſo in ihrer Natur die grundlegende objektive Realität der Subſtanzen Descartes' mit der ſubjektiven Notwendigkeit der Attribute Spinozas.

Aber Gerades und Ungerades, Begrenztes und Unbegrenztes erſchöpfen nicht die pythagoreiſche Antithetik. Die Grundgegenſätze ſind nur die großen Reſervoirs, in denen ſich alle übrigen Gegenſätze der Welt ſammeln. Denn die Welt in ihrer Exiſtenz ſtrotzt von Antithetik. *ἐκ μαχομένων καὶ ἐναντίων συνέστη τὰ ὄντα* (Nicom. Arithm. II, S. 59; vgl. Boeckh a. a. O. 61). Das arithmetiſche Prinzip der Pythagoreer legte ihnen die dekadiſche Syſtematik ebenſo nahe wie die Einteilung in Gerades und Ungerades. Dieſer Bedeutung der Zehnzahl wurden manche von ihnen gerecht, indem ſie die Gegenſätze auf jene bekannten zehn zurückführten. Daß ſie aber außer dieſen noch weitere Gegenſätze bemerkten, findet Zeller (S. 327 Anm.) mit Recht bei Simplic. Aristot. de coelo 173a[11] Schol. in Aristot. 492a[24]. Auch führt Zeller überzeugend aus, daß diejenigen Pythagoreer, welche nicht die zehngliedrige Tafel der Gegenſätze aufſtellten, den beiden oberſten

Grundgegensätzen in weiterer Ausführung und Anwendung auf konkrete Erscheinungen andere hinzufügten (S. 326 Anm. 2).*) Der empirischen Beobachtung gegenüber waren jene Grundgegensätze ebenso nutzlos wie eine große Zahl anderer Gegensätze naheliegend und notwendig. Das Schema der Zehnzahl war also „eine bloß formelle Erweiterung" der allgemeinen pythagoreischen Lehre von der das ganze Leben durchziehenden ἐναντίωσις.

Die 10 Gegensätze sind hier natürlich mehr im Allgemeinen als im einzelnen von Interesse. Der allgemeinen antithetischen Form gegenüber sind sie ja alle gleich und ihre inhaltlichen Unterschiede unwesentlich. Nur im letzten der Gegensätze (Quadrat und Rechteck) tritt die Antithese nicht in der normalen Gestalt eines absoluten kontradiktorischen Gegensatzes auf. Vielleicht ist dieser Gegensatz nur ein symbolisch abgeleiteter, der nur eigentlich Gleichmäßigkeit und Ungleichmäßigkeit der Flächenformen einander gegenüberstellen soll. Im letzten Grunde zeigt sich aber in diesem Mangel an Übereinstimmung wohl jene eigentümliche Unfähigkeit aller Vorplatoniker d. h. aller Antithetiker, das Relative vom Absoluten zu scheiden, eine Unfähigkeit, die überhaupt aller Antithetik zu Grunde liegt. Auch die andern Gegensätze ließen sich wohl relativer fassen. Es ließe sich z. B. zwischen Rechts und Links die Kategorie der Mitte einschieben. Aber der antithetische Fanatismus der Pythagoreer geht so weit, daß sie hier die Mitte leugnen, dort aber, wo ihnen die antithetische Existenz derselben als Gegensatz zum äußern Umkreis willkommen ist (s. Zeller I, 408), sie zur rechten Seite gerechnet wissen wollen.

Daß unter den 10 Gegensätzen der eleatische des Seins und Nichtseins fehlt, ist nicht wunderbar. Wohl aber ist es auffallend, daß alle von den Joniern und anderen bevorzugten und z. T. an die Spitze der Systeme gestellten d. h. die speziell chemisch-physikalischen Gegensätze des Dichten und Dünnen, des Warmen und Kalten, des Süßen und Herben u. s. w. fehlen. Die große Zahl

*) vgl. Brandis, Rhein. Mus. 1828 S. 240: „Bei der Zurückführung der untergeordneten Dinge und Begriffe auf jene 10 Gegensätze scheinen sie ebenfalls gegensätzlich verfahren zu sein.

der rein äußerlichen Gegenſätze enthält nur Gegenſätze der Anſchauung, nicht Gegenſätze der eigentlichen Empfindung, Gegenſätze nur des Auges, nicht der andern Sinne (auch nicht den durch die muſikaliſche Harmonie naheliegenden des Hohen und Niedrigen). Es ſind weſentlich, mit Locke zu reden, die primären Qualitäten, die ſtarren Gegenſätze der Formen, nicht die flüſſigeren der zuſtändlichen Eigenſchaften. Dieſe Auswahl kennzeichnet die inſtinktive Grundrichtung des Pythagoreismus. Die ioniſchen Gegenſätze laſſen ſich in Verba, in Prozeſſe auflöſen, die pythagoreiſchen kennen die Bewegung nur als formale Kategorie, die ſie noch dazu auf die Seite des Unvollkommenen ſtellen. Man ſieht, jene haben die Tendenz ineinanderzufließen, dieſe in ihrer Unbeweglichkeit bedürfen zur Einheit der Harmonie; jene neigen ebenſoſehr zum Relativismus wie dieſe zur abſoluten Starre.

Um das feindliche Nebeneinander der Gegenſätze erträglicher zu geſtalten, machen die auf das Werden gerichteten Syſteme (wie die ioniſchen) aus dem Nebeneinander ein Nacheinander und die mehr dem Dauernden, Seienden zugewandten Syſteme aus demſelben Nebeneinander ein Untereinander. Bei jenen mit ihrem Nacheinander iſt eine tolerante Indifferenz zuläſſig, dieſen aber iſt das Moment der Wertſchätzung notwendig, entweder der ſchwächeren ethiſchen oder der ſtärkeren ontologiſchen Wertſchätzung. Es gilt den einen der Gegenſätze zum ſieghaften zu erheben und den andern herabzudrücken entweder zur Unvollkommenheit, wie es die Pythagoreer, oder zur Irrealität, wie es die Eleaten thun. So iſt alſo der ſtarke ethiſche Zug, ſo einzig, ſo fremdartig in der vorſokratiſchen Philoſophie, tief innerlich begründet im pythagoreiſchen Syſtem; denn eine ſtarrende Disharmonie im ſtetigen Gleichgewicht zu dulden, liegt nicht im Weſen des menſchlichen Geiſtes und am wenigſten des griechiſchen Geiſtes. Die bedeutungsvolle Antitheſe zwiſchen dem Vollkommenen und Unvollkommenen durchzieht das ganze pythagoreiſche Syſtem und Zeller will mit Recht ſie zu den älteſten, ſchon dem Stifter zugehörigen Lehren rechnen. Je mehr ſich die Gegenſätze der zehngliedrigeu Tafel vom mechaniſchen oder mathematiſchen Gebiet entfernen, deſto

mehr zeigen sie die Tendenz, das Bessere dem Schlechteren gegenüberzustellen (z. B. Licht und Finsternis, männlich und weiblich); der einzige rein ideelle Gegensatz lautet geradezu: gut und böse. Auf die mechanisch-mathematischen Gegensätze, denen er nicht natürlich innewohnte, wurde dieser Gegensatz künstlich übertragen und alle Pythagoreer, auch die nicht in der Antithetik das Schema der Zehnzahl aufgestellt, stimmen überein, unter den Erscheinungen zwei Reihen zu bilden nach dem Gegensatz des Vollkommenen und Unvollkommenen. Und dennoch; obgleich dieser ethische Gegensatz auf alle Erscheinungen angewandt wird, werden sie doch nicht auf ihn zurückgeführt. Er bleibt accidentiell und ragt nicht wie der des Begrenzten und Unbegrenzten oder des Geraden und Ungeraden als konstituirender Faktor über die Erscheinungen empor. Ein scharfes Zeugnis gegen diejenigen, welche die physische Grundrichtung der gesamten vorsokratischen Philosophie namentlich im Hinblick auf den Pythagoreismus nicht zugeben wollen!*) Im Grunde ist es, wie auch aus seiner Übertragung auf physische Erscheinungen hervorgeht, weniger ein ethischer Gegensatz, als vielmehr nur ein schwächerer Grad des eleatischen ontologischen, nur die Stärke der Realität zu messen bestimmt. Er hat eben im Bau des Systems nur die begleitende Aufgabe, die schroffe Koordination der Gegensätze in eine löslichere, gefügigere, dem Geiste willkommenere Snbordination zu verwandeln. Warum aber ist die Unterordnung eine schwächere bei den Pythagoreern als bei den Eleaten, bei denen sie bis zur Vernichtung des einen Gegensatzes geht? Woher diese größere Toleranz der Pythagoreer gegen das Nebeneinander der Gegensätze? Weil sie noch ein besonderes Mittel wissen, dieses Nebeneinander versöhnlicher zu gestalten: die Harmonie. Harmonie ist die Vereinigung des Entgegengesetzten d. h. sie bedeutet subjektiv, im Geist des sie postulirenden Denkers die Fähigkeit das im reinen Denken Unmögliche wirklich zu setzen, die Präponderanz des Realen über das Logische, den naiven Opti-

*) Bemerkenswert ist auch, daß der Gegensatz von gut und böse der vorletzte in der Tafel ist, was wenig Wertschätzung verrät. Der letzte ist derjenige von Quadrat und Rechteck, welcher, vielleicht nur um der Zehnzahl willen hinzugefügt, ja auch aus andern Gründen Bedenken erregt (s. oben).

mismus, der der Anſchauung freudig als Lehrmeiſterin traut. Die Vereinigung des Entgegengeſetzten iſt abſolut unmöglich, ſagt der Eleat — und er hat Recht: nämlich für das reine Denken. Sie iſt möglich und gegeben, ſagt der Pythagoreer — und er hat Recht: nämlich für die Anſchauung und Empfindung (z. B. in der muſikaliſchen Harmonie). So ſteht alles in notwendigem Zuſammenhang: Dort der geiſtige Schwerpunkt mehr im reinen Denken und infolgedeſſen in der Antithetik Irrealität des einen Gegenſatzes, hier die Grundrichtung ganz zur Anſchauung, aber zur Anſchauung des Dauernden, nicht des Wechſelnden (wie bei den Joniern), deshalb in der Antithetik weder eleatiſche Irrealität des einen Gegenſatzes noch ioniſches Nacheinander oder Durcheinander der Gegenſätze, ſondern neben der bloßen Herabſetzung des einen Gegenſatzes Verſöhnung beider in der real gegebenen Harmonie. Deshalb Vorliebe und hohes wiſſenſchaftliches Intereſſe für das beſte von der Anſchauung gebotene Beiſpiel ſolcher Harmonie, der Vereinigung des zugleichſeienden Entgegengeſetzten, für die muſikaliſche Konſonanz! Deshalb ſchließlich die ausdrückliche Identifizirung der Harmonie, die die Welt zuſammenhält, mit dem muſikaliſchen Heptachord!

Die Harmonie ſetzt die Entgegenſetzung voraus, ſie iſt nur die Harmonie des Entgegengeſetzten: *ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ διχᾶ φρονεόντων σύμφρασις* (Nicom. Arithm. II. S. 59 f. Boeckh, Philolaos Fr. 3, S. 61). Die Harmonie bedarf alſo der Entgegenſetzung; aber ebenſoſehr bedarf die Entgegenſetzung der Harmonie: *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλαι ἔσσαι, ἦδη ἀδύνατον ἦς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν ὅτινι ἂν τρόπῳ ἐγένετο. τὰ μὲν ὧν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐθὲν ἐπεδέοντο. τὰ δὲ ἀνομοῖα μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτελῆ ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι εἰ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι* Stob. Ecl. I, 460 (ebenfalls ein philolaiſches Bruchſtück). Das Weltbeſtehen ruht alſo auf der Wechſelbeziehung der Harmonie und der Entgegenſetzung, auf einer Antitheſe der Antithetik und der Harmonie. Das Wiederſpiel von Harmonie und Antithetik durchzieht das Ganze wie das Einzelne. Jede Zahl iſt Harmonie und

Gegensatz von Geradem und Ungeradem. Und was von den Zahlen gilt, gilt von den Dingen, deren Wesen sie ausmachen: auch sie tragen in sich Harmonie und Entgegensetzung.

Daß der Harmonie die Natur der Oktave zugesprochen wird, ist wohl am einfachsten erklärt durch jene pythagoreisch-monistische Vermischung des Beispiels mit dem Begriff. Wäre die feinere, tiefere Erklärung hier auch historisch die richtigere und wäre, was sie voraussetzt, die Zweiheit schon früh als Typus des Unbegrenzten anerkannt, so würde die dichotomische Antithetik noch in besonderer Beziehung stehen zur Identifikation der Oktave und der Harmonie. Boeckh weist darauf hin (a. a. O. S. 65), daß das mathematische Verhältnis der Oktave 1 : 2 ist. Wenn nun die Einheit die Grenze sei, das Unbegrenzte aber die unbestimmte Zweiheit, welche, indem das Maß der Einheit zweimal in sie hineingetragen wird, bestimmte Zweiheit wird, so sei die Oktave die Harmonie selbst, durch welche die entgegengesetzten Urgründe verbunden werden. Aber wenn diese Erklärung auch nicht den historisch ersten Grund zu jener Identifikation wiedergiebt, so ist sie doch im Munde jüngerer Pythagoreer wohl denkbar und wahrscheinlich.

Die ionische Antithetik beschränkt sich wie die ionische Philosophie wesentlich auf das Gebiet des Physikalischen. Die bisher besprochene pythagoreische Antithetik ist demgegenüber mehr als ontologische zu bezeichnen. Doch ist mit dieser ontologischen Antithetik in einem zwischen Identität und Anwendung hindämmernden Verhältnis — Unklarheit ist hier Genauigkeit, historische Wahrheit — — die physikalische Antithetik verbunden; — ein Dualismus von Ontologie und Physik lag ja allen Vorplatonikern meilenfern. Es ist notwendig, daß auch in der physikalischen Genesis der Gegensatz des Begrenzten und Unbegrenzten allen andern vorangeht. Dem physikalisch Unbegrenzten tritt zunächst als begrenzende Macht das Eins, das Feuer der Mitte entgegen. Dieser Akt der Begrenzung des Unbegrenzten von der Mitte aus bis zur vollendeten Kugelgestalt der Welt ist außer dem Einatmen des Leeren und der Zeit aus dem Unbegrenzten fast der einzige genetische Zug in der physikalischen Anschauung der Pythagoreer,

deren Intereſſe, auch hier im Gegenſatz zu den Joniern, ganz in der Beſchreibung des Seienden aufgeht. Aber auch dieſe genetiſche Antitheſe iſt zugleich eine real dauernde. Nur iſt es in der neuen Form weniger ein Gegenſatz zwiſchen dem Begrenzenden und dem Unbegrenzten als zwiſchen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten. Begreiflicherweiſe verlangt das Dauernde paſſive Subſtanzialität, wo das Genetiſche aktive Kraft ſetzt. Das Unbegrenzte beſteht nach der Anſicht aller Pythagoreer außerhalb der Kugelgeſtalt des begrenzten Kosmos fort*) und Archytas hat bekanntlich für die Notwendigkeit dieſer Exiſtenz einen Beweis geliefert.

Wie das Unbegrenzte überhaupt weniger die Poſition des Unbegrenzten als die Negation des Begrenzten bedeutet — der Beweis des Archytas zeigt dies deutlich —, ſo vertritt es durchaus die negativ-paſſive, aufnehmende Seite des Seins, zunächſt der Materie. Es entſteigen ihm die unendlichen Urmaſchen, die großen Reſervoirs, in denen ſich das erfüllte Sein birgt: das Leere und die Zeit**); oder vielmehr ſie entſteigen ihm nicht, ſondern werden von dem Begrenzten in ſich eingeführt, „eingeatmet", womit ihre Nichtigkeit und Paſſivität bezeichnet wird. Daß das Negative das vorwiegende Element im Weſen des Unbegrenzten, zeigt ſich darin, daß ſogar das Begrenzende, inſofern es das negativ Begrenzende***), nicht das poſitive, formende Prinzip iſt, als das Leere aus dem Unbegrenzten hervorgeht. Auch die Luft, das negativſte, weil ſchwächſte, unſichtbarſte, wirkungsloſeſte, halb irreale Element, das für ein naives Denken vom leeren Raum kaum zu trennen iſt, das auch ſonſt dem Feuer, welches hier das Element des Begrenzenden, oft entgegengeſtellt wird, tritt aus dem Unbegrenzten in die Welt ein. Das eine Glied der oberſten Weltantitheſe, das große Negative erſcheint alſo in ſeinen elementaren Ausſtrahlungen — auch hier wieder ein leiſes antithetiſches Gegenſpiel! — einerſeits als das unerfüllte Unbegrenzte, andererſeits als das negativ erfüllte Unbegrenzte (Luft), ferner einerſeits als die negative Zeit,

*) Arist. Phys. III, 4, 203a^{6}. IV, 6, 213b^{22} etc.

**) vgl. Boeckh, Philol. S. 109.

***) Aristot. Phys. IV, 6.

andererseits als der negative Raum. Das andere Glied, das große Positive, erfährt nun eine weit reichere, auch antithetische Gliederung. Es trägt als körperliche Einheit (εἷς κόσμος) nach monistischer Art die Kugelgestalt an sich. Hier ergiebt sich naturgemäß ein antithetisches Verhältnis zwischen Zentrum und Peripetie und, da das Feuer das charakteristische Grundelement dieses Positiven ist, zwischen dem Feuer der Mitte und dem Feuer des Umkreises. Nachdem sich die Einheit des Anschauens geschieden in die Umfassung alles Seienden oder Unendlichkeit und die Bestimmtheit, in die Negation nach außen und die Position nach innen, scheidet sich die Einheit der Bestimmtheit wieder in die Umfassung alles Bestimmten und das bestimmte Eine. Das Begrenzte scheidet sich in Einheit und Grenze. Die Pythagoreer konstruirten diese ihre ontologische Antithetik in die physikalische Welt hinein. Anders kann die unerhörte Fiktion zweier Weltfeuer nicht erklärt werden. Selbst wenn sie das eine derselben, das Feuer des Umkreises in der Milchstraße zu sehen glaubten, so hat wohl sicher die Anschauung nicht den Anlaß zu jenem Glauben gegeben, sondern nur die spätere, halb gesuchte Bestätigung. Das Moment der Wertschätzung ist schon früher als eine stetige und erklärlich notwendige Eigenschaft der pythagoreischen Antithetik besprochen worden. Wie der Kosmos dem Unbegrenzten, so steht auch das Zentralfeuer dem Feuer des Umkreises in der Gunst des Seins voran, obgleich diesem zwar weniger, aber ähnliche Prädikate des Wirkens verliehen werden.

Innerhalb des Kosmos ergiebt sich nun eine weitere antithetische Einteilung in τὰ ἄνω und τὰ κάτω. Daß die Pythagoreer diesen Gegensatz noch als grundlegend aufrecht erhielten — Plato, der ja auch die Kugelgestalt der Welt annahm, hebt ihn natürlich auf (vgl. auch Boeckh a. a. O. S. 92) — und ihm sogar noch den des Rechts und Links als ebenso grundlegend hinzufügten, obgleich doch beide ihre reale Bedeutung in der kugelgestaltigen Welt verlieren und sogar mit einander identifizirt werden mußten, das zeigt die ganze unverwüstliche Macht des antithetischen Triebes, der um jeden Preis ins Blaue hinein sein Zweiteilen ausübte.

Das Innere, Mittlere mußte das Untere oder Rechte heißen, der äußere Umkreis das Obere oder Linke (Philol. bei Stob. Ecl. I, 360. Boeckh S. 94, vgl. Zeller 407 f.). Es hatte dieſe Namengebung den ſchon erwähnten Vorzug, daß das Mittlere nicht, wie ſonſt natürlich, den abſoluten Charakter der Antitheſe gefährdete, ſondern vollſtändig dem einen Gliede anheimfiel. Im Grunde lief es wieder wie bei den Weltfeuern auf den Gegenſatz von Zentrum und Umkreis hinaus, nur daß dieſe beiden weiter gefaßt werden bis zur gegenſeitigen Berührung. Und das iſt auch natürlich. Denn die Kugelgeſtalt im Ganzen giebt zu keiner andern Antitheſe d. h. Scheidung von Verſchiedenem Anlaß als zu der zwiſchen Mitte und Umkreis. Auch hier wieder die Ungleichheit in der Wertſchätzung! Es iſt intereſſant zu beobachten, wie die Pythagoreer, von Natur geneigt, dem Oberen, der überirdiſchen Geſtirnwelt den höheren Rang einzuräumen, doch genötigt ſind, für das Weltzentrum im Unteren die erſte Stelle zu ſuchen. Natürlich muß das Zentrum auf der rechten Seite liegen. Deshalb die Identifikation von rechts und unten. Deshalb auch die Blickrichtung und infolgedeſſen die vorwärtsſchreitende Bewegung der Geſtirne von Weſt nach Oſt.

Bis jetzt ſind bloß die großen Allgemeinheiten des Seins, die mehr ontologiſchen als phyſikaliſchen Urdinge vorhanden, im weſentlichen die zwei konſtruirten Körper: Zentralfeuer und Grenzfeuer. Unter dem Namen Olymp hat Philolaos nach den Worten des Berichterſtattes zwar nur den äußerſten Umkreis verſtanden. Dennoch iſt es wahrſcheinlich, daß Philolaos auch das Zentralfeuer hierunter mit einbegriffen hat (vgl. Zeller S. 410). Es würde dann mit Olymp eben jene genetiſch und phyſikaliſch erſte Schicht des Weltenſeins bezeichnet, die nur die bloßen, noch nicht in die Anſchauung und die Individualiſirung eingegangenen Grundfaktoren enthält, — die höchſte, eigentlich nur ontologiſche, phyſikaliſch nur konſtruirte Welt. Die Bedeutung der dem Olymp innewohnenden *ἁλικρίνεια τῶν στοιχείων* würde dann, mögen auch die Worte nicht pythagoreiſch ſein, dem beabſichtigten Gedanken nach begreiflich ſein.

Das eigentliche Reich der individualisirten Körper, zwischen den beiden Prinzipien der kosmischen Realität sich erstreckend, von beiden abhängig, vom Grenzfeuer umschlossen, das Zentralfeuer umkreisend, von beiden Licht empfangend, umfaßt 10 Körper. Die Zehnzahl ist, wie es analog die Tafel der Gegensätze zeigt, den Pythagoreern der zahlmäßige Ausdruck für die Einheit abhängiger empirischer Prinzipien, für die Vollständigkeit des Individualisirten. Es bleibe dahingestellt, ob es hier in der besondern Anwendung dieser Zahl, der die Anschauung durch die Beispiele der Finger und Zehen die dichotomische Gliederung nahelegt, ein beabsichtigter antithetischer Zug ist, daß 5 besonders individuellen Sternformen 5 andere durch den Gattungsnamen zusammengefaßte gegenüberstehen. Es ist vielleicht bemerkenswert, daß der nach Aristoteles um der Zehnzahl willen hinzugefügte Stern nicht in einfacherer, bequemerer Weise den 5 Gattungssternen angehängt wird, wie sonst bei den Griechen den 6 Plejaden eine unsichtbare siebente, sondern unter den Sternen individuelleren Charakters (als Gegenerde) erscheint.

Aber der wirklich entscheidende antithetische Schnitt durch die abhängige Gestirnwelt geschieht an ganz anderer Stelle. Die Scheidung der Sphärenkörper in die Welt unter dem Monde, den Uranos, und die Welt über dem Monde, den Kosmos, ist eine der bedeutungsvollsten in der pythagoreischen, speziell philolaischen Weltanschauung. Es ist eigentlich nur der Gegensatz zwischen der irdischen und überirdischen Welt. Denn auf der einen Seite stehen Mond, Sonne, die 5 Planeten und wohl auch der nicht genannte Fixsternhimmel. Auf der andern Seite bleibt für den Uranos, da von der Gegenerde nichts verlautet, nur die Erdsphäre übrig. Es wäre auch wunderbar, wenn dieser ausgesprochenen antithetischen Wertschätzungsphilosophie dieser natürliche und beliebte Antagonismus des Irdischen und Überirdischen fehlen sollte. Und wenn nun die Pythagoreer die Konsequenz zogen und sich auf das Unterscheidungsmoment der kosmischen und der sublunarischen Welt besannen, so mußten sie, die sonst die Gestirne der Erde planetarisch ähnlich dachten, mit ihrem steten Hinblick auf Ordnung und

Dauer, wenn auch nicht in den uns überlieferten Ausdrücken später Zeugnisse, die irdische Welt die Welt des veränderungslustigen Werdens nennen, der Regellosigkeit, der παθητά und die überirdische Welt die Welt der Ordnung, der ἀπαθῆ. Welche von beiden die begünstigte, vollkommener gedachte sein muß, ist aus dem Charakter des Pythagoreismus von vornherein klar.*) Jener durchgehende antithetisch-paralleliſtische Zug, zugleich zu analogisiren und entgegenzustellen, über ein Gegebenes ein gesteigertes Pendant hinauszubauen, ließ die Pythagoreer die Gestirne zwar der Erde ähnlich, kugelförmig, von Luftkreisen umgeben ꝛc.**) und doch weit vollkommener vorstellen; namentlich der Mond mit seinen größeren Tieren und schöneren Pflanzen erscheint ganz nur als die idealisirte Erde.***) Und wie die Gestirnsonne, das Zentralfeuer, eine gesteigerte Erdsonne†), wie die Gegenerde eine glücklichere Erde, die der eigentlichen Erde das Sonnenlicht vorwegnimmt, wie das große Weltjahr dem kleinen Erdjahr gegenübersteht, so giebt es außer Gestirntieren und -pflanzen, Gestirnsonne, Gestirnerde, Gestirnjahr und sogar Gestirnhimmel (Olymp) auch eine besondere Gestirntugend: die Weisheit. Weisheit und Tugend, die so lange in der griechischen Philosophie zusammengehen sollten, treten bei den Pythagoreern in antithetischem Parallelismus auseinander. Jene ist den Gestirnen und ihrer Ordnung geweiht, diese gehört der Erde und ihrer Regellosigkeit. Jene ist vollkommen, diese unvollkommen. So steht es bei Stob. Ecl. I, 488. Zeller findet hier die Lehre, daß der Mensch bei seiner sittlichen Reinigung und Vervollkommnung „während seines irdischen Lebens immer auf ein unvollendetes Streben beschränkt bleibt“ und „ihm statt

*) Schon die Schiefe der Erdbahn mußte den Pythagoreern als eine Unvollkommenheit erscheinen, mit der nach Boeckh (Philol. S. 120) vielleicht die Veränderlichkeit der sublunarischen Welt in Verbindung gebracht wurde.

**) Plac. Philos. in Plut. II, 13. Euseb. XV, 30. Stob. Ecl. I, 25, 1. S. 514 ꝛc.

***) γαιοφανές (Stob. Ecl. I, 27, 1. S. 562) und γεώδης (Plut. Plac. II, 30. Euseb. XV, 52) heißt der Mond.

†) Stob. Ecl. I, 26, 3. S. 528 ff. nennt δεύτερον ἥλιον. Vgl. über die Ähnlichkeit von Sonne und Zentralfeuer Boeckh a. a. O. S. 124. 126.

der Weisheit bloß die Tugend oder das Streben nach Weisheit möglich ist" (a. a. O. S. 426 u. Anm. 3). Aber es verlautet hier mit keinem Worte, daß nur die Tugend und nicht die Weisheit den Menschen zu erreichen möglich sei. Das *περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων* giebt doch wohl nicht den Wohnort, sondern den Gegenstand der Weisheitserkenntnis an. Die Sternenordnung ist nach dieser Stelle durchaus nicht dem Bereiche der menschlichen Erkenntnis entrückt und der Beginn der letzteren knüpft sich nach einer andern Stelle (Stob. Ecl. I, 458) sogar schon an die entgegengesetzten Urgründe, aus denen erst das Weltall besteht, von dem die kosmische Gestirnwelt nur einen speziellen Teil ausmacht. Und wenn nun hier die *σοφία* wörtlich als die Astronomie definirt und zwischen der *σοφία* und der *ἀρετή* nur ein Unterschied des Berufes und des Wertes konstatirt wird und eine andere Stelle jene Erkenntnis ausdrücklich als menschlich möglich bezeichnet, die außerdem ja auch im pythagoreischen System menschlich wirklich ist, so kann Pythagoras nicht dem menschlichen Können die *σοφία* ab- und sich nur den Namen eines *φιλόσοφος* zugesprochen haben. Die Überlieferung hierüber, die schon von vielen Seiten bestritten und mit dem nichts weniger als skeptischen Charakter des Pythagoreismus unvereinbar gefunden wurde*), wird selbst von Zeller an anderer Stelle (a. a. O. S. 1, Anm. 4) als „sehr unsicher" bezeichnet. Vielleicht beruht sie sogar auf dem oben zitirten philolaischen Bruchstück und auf einer ähnlichen Auffassung desselben, wie sie Zeller begegnet ist und wie sie einem in platonischer Denkweise vielgeübten Denker — und Heraclides Ponticus, der Vater jener Überlieferung war Platoniker — durch Ideenassociation bei dem Gegensatz des *τέλειον* und *ἀτελές* wohl begegnen kann. Die Augen, die bei den Pythagoreern die peripatetische *φιλομεταβολος γένεσις* lasen (vgl. Boeckh S. 100 f.), konnten bei ihnen auch den platonischen Namen *φιλόσοφος* lesen. Es kann hier nicht gezeigt

*) Auch widerspricht ihr die Bezeichnung aller Naturphilosophen (speziell der das Weltall Kosmos benennenden, was nach Diog. Laërt. zuerst die Pythagoreer gethan) bei Xenophon und Plato als *σοφισταί* und *σοφοί* vgl. Überweg-Heinze, Grundr. I, 2.[7]

werden, daß der Gedanke, der diesen Namen schuf, unter den platonischen Gedanken einer der platonischsten ist, ein durchaus triadistischer. — Auch kann man Zeller nicht einräumen, daß die ἀρετή in obiger Stelle als das Streben nach Weisheit gefaßt wird. Das ist sie dort so wenig wie die Bewegung, die ja auch unvollkommen, ein Streben nach Ruhe ist, die ja auch vollkommen. Wie ist es möglich, daß Weisheit und Tugend sich verhalten wie Streben und erreichtes Ziel, wenn beider Ziel ein ganz anderes ist: der Gegenstand der einen die philosophische Sternkunde, der Gegenstand der andern die irdischen Wandlungen? Sie sind nicht Zweige eines Stammes, einer nur höher als der andere, nicht dieselbe Erscheinung in zwei verschiedenen Stufen, sondern sie sind selbständige Stämme, zwei gesonderte Erscheinungen, parallel nebeneinander stehend, weil beide ein Können bedeuten, aber mit zwei ganz verschiedenen Gipfelpunkten, Höhezielen und außerdem die eine vollkommen, die andere unvollkommen. Die Worte περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων und περὶ δὲ τὰ γενόμενα τῆς ἀταξίας bezeichnen ihre ganze Seinstendenz als eine andere und folglich sie selbst nicht bloß als quantitativ, sondern als qualitativ verschieden, auch ihre Gegenteile als verschieden. Der nach Sokrates unerhörte Gegensatz der ἀρετή und σοφία spricht mit starker Eloquenz für die Echtheit der philolaischen Fragmente und nebenbei auch, bei der größeren Vollkommenheit der σοφία, für den naturphilosophischen, nicht ethischen Grundcharakter des Pythagoreismus. Es läßt sich nicht leugnen, daß ihm in dunkler Ahnung zu Grunde liegt der Gegensatz zwischen dem theoretischen Beruf, naiv vorgestellt in der Astronomie, und der Praxis, wie denn die pythagoreische Antithetik fast alle späteren Gegensätze in dunkler Ahnung geschaut hat.

Alles eben Erörterte schließt sich an den Gegensatz des Kosmos und Uranos an. Die Antithetik bewegt sich in immer kleineren Kreisen und rückt der Erde immer näher. Jetzt füllt die Erdsphäre schon das eine Glied des Gegensatzes, den Uranos, allein aus. Es ist aber wahrscheinlich, daß auch die Gegenerde dem Uranos zuzurechnen ist. Der enge Zusammenhang beider Körper,

ihre große Nähe, ohne welche die vollständige Verdeckung des Zentralfeuers durch die Gegenerde undenkbar, die Lage der Gegenerde unter dem Monde fordert es wenigstens als Konsequenz. Dann würde sich also in der engeren Welt des Uranos dieser interessanteste, weil fiktivste der pythagoreischen Gegensätze aufthun. Es ist schon oben gesagt, daß die bloße Absicht, die Zehnzahl vollzumachen, nicht die charakteristische Besonderheit der Gegenerde erklärt. Auch der Zweck, das Licht des Zentralfeuers unserem Anblick zu verdecken, ist ja schon weit einfacher erfüllt durch die stete Abwendung unserer Erdseite vom Zentralfeuer, wie ja auch Boeckh's ursprüngliche, später dem Widerspruch der Quellen gegenüber aufgegebene Ansicht die Gegenerde als die andere Halbkugel der Erde mit dieser zu einem Körper vereinigte. Der antithetische Trieb tritt also hier wieder einmal aktiv, erzeugend auf, indem er die Lösung zweier an und für sich einfachen Aufgaben erst auf dem künstlichen Wege einer antithetischen Fiktion sucht. Die Gegenerde ist nicht einfach eine zweite Erde, sondern eben eine ἀντίχθων oder wie sie öfter heißt, der Erde ἐναντία*). Und zwar ist der Antagonismus ein mehrfacher. Die Gegenerde ist das ständige Gegenüber der Erde auf dem Wege um das Zentralfeuer. Sie ist hierbei, im Gegensatz zur beschatteten Erde, von diesem beleuchtet und steht der Erde im Genuß des Zentralfeuers feindlich entgegen. Endlich liegen die Hauptseiten beider Körper nicht einander gegenüber oder in gleicher Richtung, sondern einander abgewandt und entgegengesetzt. —

Es scheint, daß die Beleuchtung der Erde teils durch die Sonne und teils durch Mond und Sterne nur das kleinere Widerspiel sei der Beleuchtung der ebenfalls abhängigen Sonne teils durch das Zentralfeuer und teils durch das Umkreisfeuer. Auf das Gegenspiel von Tag und Nacht, auf das wechselnde Verhältnis von Sonne und Erde, von Mond und Erde, auf die Stellungen bei Finsternissen und ähnliches Detail soll hier nicht eingegangen

*) Aristot. De coelo II, 13. Dazu Simpl. 229a 16. Plut. Plac. III, 11, 3.

werden, weil die Natur hierin sozusagen selbst antithetisch und die Theorie ihr nur gehorsam ist.

Den weiteren Gegensatz der beiden Erdhalbkugeln, von denen nur die der Gegenerde abgewandte von uns bewohnt und gekannt ist, genügt es zu konstatiren, da er den Pythagoreern wenig Interesse geboten zu haben scheint. — So ist nun die Antithetik mit beiden Füßen auf der Erde angelangt. Bevor wir sie aber ganz aus der kosmischen Weite herabrufen, fordern nach den räumlichen Weltgegensätzen auch die zeitlichen eine kurze Besprechung, so unklar und oberflächlich auch die pythagoreische Behandlung über sie hinstreift.

Die Grundbewegung des Weltalls ist eine antithetische: ein Ein- und Ausatmen. Die begrenzte Welt atmet das πνεῦμα des Unbegrenzten. Die antithetischen Urbegriffe wurden durch einen zwischen ihnen hin- und herfließenden antithetischen Prozeß in innigere, im Kleinen und Kleinsten sich bethätigende, auch zeitliche Wechselbeziehung gebracht. Die älteren Denker stimmen alle darin überein, der Welt eine rhytmische Bewegung steter Wiederkehr zu Grunde zu legen, wie sie die Natur tausendfach wiederspiegelte. Wer nun nach Form- und Größenverhältnissen ausschaute, dem war es ein beständiges Schichten und Auflösen, centripetales und dann wieder centrifugales Streben, Vereinigen und Trennen, Leeren und Füllen, Heraustreten aus der Bestimmtheit in die Unbestimmtheit und wieder aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, kurz eine stete Wechselwirkung des Begrenzten oder Begrenzenden und des Unbegrenzten, die sich die pythagoreischen Fanatiker der Manenz am liebsten vorstellten unter der zwar notwendigen, aber das Ganze so wenig berührenden, innen und außen fast unmerklichen Bewegung des Ein- und Ausatmens. Überall treiben die von der Einheit eingeatmeten principia individuationis, die Zeit und das Leere, die Erscheinungen zur Besonderung auf und treten wieder heraus, die Einheit zurücklassend. Aber dieses Ein- und Ausatmen scheint sich nicht nur auf das Leere und die Zeit und die durch sie bewirkte Sonderung zu beziehen, sondern allgemein in anthropomorphistischer Weise als der

für die Welt notwendige Lebensprozeß gedacht zu sein. Es ist ebenso die oberste Abstraktion, das Grundthema aller Bewegung in der Welt wie das Begrenzte und Unbegrenzte die oberste Abstraktion aller Dinge und Unterschiede.

Über das Verhältnis dieses Prozesses zur Ernährung und Veränderung, zum Werden und Vergehen in der Welt bleibt eine echt pythagoreische Unklarheit. Es kann zweifelhaft erscheinen, ob Boeckh (S. 112) Recht hat, Werden und Veränderung nur der sublunarischen Welt zuzuschreiben, ob nicht vielmehr die oben citirten Worte nur Übermaß und Unordnung des Wechsels von der überirdischen Welt fernhalten und ob nicht die überirdische Fauna und Flora Werden und Veränderung voraussetzen. Doch das Weitere, wie es die Lokalbezeichnungen ἐξ οὐρανοῦ und ἐξ ὕδατος σεληνιακοῦ angeben, trifft nur die sublunarische Welt. Zwei antithetische Prozesse, in sich selbst wieder antithetisch gespalten, erfüllen diese Welt. Die beiden antithetischen Elemente, einerseits das vom Uranos herabstürzende Feuer, andererseits das vom Monde herabströmende Wasser bringen Vernichtung über die irdische Welt. Aber dieser διττὴ φθορά steht als Reaktion auch eine doppelte τροφή gegenüber. Nach der Vernichtung steigen sowohl das Feuer wie das Wasser gebunden als Dünste (ἀναθυμιάσεις) wieder empor, der Welt zur Nahrung dienend.*) Das elementare Naturgeschehen in der Welt gestaltet sich also ganz zu einer doppelten, ja vierfachen Antithetik zwischen πῦρ und ὕδωρ, zwischen ἀπό und ἀνά, zwischen οὐρανός und σελήνη, zwischen φθορά und τροφή**). Kein originales System ist in seinem nachwirkenden Einfluß so bedeutungslos, in seinem Grundgedanken so falsch — und welchem Grundgedanken eines Systems wird nicht ein starkes Stück Realität zur Seite stehen? —, daß nicht dieser Grundgedanke namentlich in jedem zeitlich nahestehenden System

*) Plut. Plac. II, 5. Stob. I, 418. I, 452.

**) Möglicherweise bedeutet das Ein- und Ausatmen in jenem öfter auftretenden Parallelismus zwischen der großen und der kleinen Welt ebenso die τροφή und φθορά für jene wie der Auf- und Abstieg des Feuers und Wassers die τροφή und φθορά für diese.

wenn auch an inferiorer Stelle wieder auftreten muß. So sehen wir das Luftprinzip des Anaximenes bei den Pythagoreern im Grundprozeß der Welt als πνεῦμα, das von dem Kosmos eingeatmet wird, wieder auftreten. Auch Anaximenes knüpft an die Erfahrung des Atmens, aber nur als begründendes Beispiel, an. Die wirklichen Weltprozesse denkt er sich natürlich stärker und materieller: als Verdünnung und Verdichtung. In der engeren Welt wiederholt sich im Wirken von Feuer und Wasser der alte ionische Gegensatz des Warmen und Kalten.

Das „Wider" und das „Wieder" sind nicht nur sprachlich, sondern auch gedanklich von einer Wurzel. So ist es eine erklärliche Eigenschaft der Antithetik, daß ihr die Vorstellung des πάλιν, der Wiederkehr, besonders sympathisch ist. Nur Gleiches ist ja auch entgegengesetzt. Das Heterogene aber bleibt der Antithetik fern. Die Wiederkehr ist eine Entgegensetzung des Gleichen, erfüllt also ganz ausnehmend die Bedingungen der Antithetik. Schon in der ionischen Philosophie spielt die παλιγγενεσία, allerdings durchtränkt vom Unendlichkeitsgedanken, eine wichtige Rolle. Der unendliche Wirbel von Weltentstehen und -vergehen würde schlecht zur pythagoreischen Manenz passen. Wohl aber lehren die Pythagoreer, daß dereinst dieselben Personen, ja sogar dieselben Zustände und Handlungen dieser Personen wiederkehren werden. Leichter und natürlicher ist es, die Gleichheit der Wiederkehr nicht in so strengem Sinne zu denken, wie sie wohl auch nur von einigen Pythagoreern genommen wurde. Tritt nun das Moment der Entgegensetzung etwas stärker heraus und wird die Gleichheit halbirt und nur die der inneren, nicht auch der äußeren Personen festgehalten, eine Trennung, die ja die Beobachtung des Todes nahe genug legt, so entsteht die Lehre von der Seelenwanderung, die bei den Pythagoreern im letzten Grunde wieder zurückgeht auf ein antithetisch-paralleliſtisches Konstruiren.

Zu dem Gegensatz von Körper und Seele, der in der Trennung der äußeren und inneren Person ausgesprochen ist, tritt natürlich wieder und zwar hier mit besonderer Stärke das Moment der Wertschätzung hinzu. Die Seele ist das Vollkommenere, der

Körper sinkt zum bloßen Kerker, zum Grab der Seele herab. Diese Anschauung bleibt aber bei den Pythagoreern in ihrer unbestimmten Allgemeinheit, ohne wie bei Plato in enge Beziehung zu treten zur Seelenwanderungslehre und zur individuellen Ethik. Wenn es einmal nebenbei heißt, daß die Fesselung der Seele an den Leib geschehe *διά τινας τιμωρίας* (Boeckh, Philol. 181), so hat das für die wirkliche individuelle Ethik kaum mehr greifbare Bedeutung als des Anaximander Wort, daß die Besonderheiten in das Unendliche eingehen, um Buße und Strafe zu erleiden für die Ungerechtigkeit. Die Thatsache des engen Zusammenschlusses von Körper und Seele interessirt die Pythagoreer weit mehr als das ethische Warum dieser Thatsache.

Noch stärker gilt es von der Seelenwanderung, daß die Pythagoreer bei der Betrachtung mehr die biologische Thatsächlichkeit und Gesetzmäßigkeit als die ethische Abzweckung im Auge hatten. Es läßt sich bei ihnen durchaus nicht eine so enge Verbindung der Seelenwanderungslehre mit ethischen Vorstellungen nachweisen wie dies im vorigen Jahrhundert Irhoven, J. A. Hartmann, W. Warnsdorf, W. G. Schilling in ihren Monographien über die Seelenwanderungslehre, aber auch die neueren Forscher wohl insgesamt im Vertrauen namentlich auf platonische Analogieen angenommen haben. Schon aus den Anekdoten über Pythagoras' Vorleben in z. T. recht gleichgültigen oder niedrigen Gestalten (als Fischer, als Hahn ꝛc.), über seine Verbote, Tiere zu töten, damit niemand sich an seinen in solche verwandelten Eltern vergreife, und, wenn man diesen Anekdoten nicht trauen will, aus der besser verbürgten Erzählung, daß er in einem Hunde einen verstorbenen Freund wiedererkannt habe *), geht hervor, daß die Seelenwanderung im Wechsel der Gestalten nicht nach ethischer Wertschätzung fragt. Deutlicher ergiebt sich aus einer Stelle des Servius (Aen. III, 68) der Unterschied zwischen pythagoreischer und ethisch-platonischer Seelenwanderung: Plato perpetuam dicit animam ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis

*) Diog. Laërt. VIII, 36.

prioris vitae. Pythagoras non *μετεμψύχωσιν*, sed *παλιγγενεσίαν* esse dicit, hoc est redire, (sed) post tempus. Die Stelle redet nicht von einem bloßen Namensunterſchied, um deſſentwillen ſie oft citirt wird. Die platoniſche Seelenwanderung erſcheint hier als ein dauernder Sühnungs- und Läuterungsprozeß gleich nach dem Tode beginnend, weil er eben pro meritis prioris vitae geſchieht. Die pythagoreiſche Wiederkehr iſt von den meritis pr. v. ganz unabhängig. Es läßt ſich nicht aus irgend glaubwürdigen Zeugniſſen nachweiſen, daß die Pythagoreer den ethiſchen Zweck der individuellen Läuterung mit der Seelenwanderung verbanden und einen beſonderen Konnex der alten Seelen und ihrer neuen Geſtalten in dem Sinne annahmen, daß dieſe der Eigenart und dem Grade der früheren Schuld jener entſprachen und eine Stufenleiter in der Abſchätzung bis zu verächtlichen Tieren hinab darſtellten. Ebenſo wenig läßt ſich erweiſen, daß in der Vorſtellung der Pythagoreer der Aufenthalt im Tartarus und die Seelenwanderung verſchiedene Grade der Sünderbeſtrafung ſeien*), modern geſprochen ſich verhalten wie Zuchthaus und Gefängnis. Vielmehr haben die Pythagoreer jene beiden Zuſtände nie in eine gemeinſame Begriffsſphäre gebracht und dachten ſich die Sünderbeſtrafung nicht als bloße Erdenwanderung, ſondern real und intenſiv an einem beſonderen Strafort**). Sie wiſſen nichts von Graden und Milderungen, ſie betonen ſcharf den Kontraſt von gut und böſe und reden nur von den hohen Freuden, die der Guten warten, und den ſchweren Strafen der Sünder: *οὗτος* (Hermes) *εἰς πέμπει ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰς ψυχάς, ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐκ θαλάσσης καὶ ἄγεσθαι μὲν τὰς καθαρὰς ἐπὶ τὸν ὕψιστον, τὰς δ'ἀκαθάρτους μήτ' ἐκείνῳ πελάζειν μήτ' ἀλλήλαις δεῖσθαι*

*) wie dies Zeller, (Ph. d. Gr. I, S. 419. 420⁴. Pauly Realencycl. Art. Pythag. S. 325) u. a. annehmen.

**) Der Tartarus ausdrücklich wird nur genannt in der bekannten ariſtoteliſchen Notiz (Anal. post. II, 11. 94b 32), daß nach pythagoreiſcher Lehre der Donner die Tartarusbewohner erſchrecken ſolle. Daß unter dieſen die ſündhaften Menſchen, nicht wie Lobeck will (Aglaopham. II, 893 Anm.) die Titanen u. ähnl. zu verſtehen ſind, haben ſchon Ritter und Zeller mit Recht behauptet.

δ'ἐν ἀρρήκτοις δεσμοῖς ὑπ' Ἐρινύων. (Diog. Laërt. VIII, 31.) In der ausführlichſten Monographie über die Seelenwanderungslehre: Irhovii de Palingenesia veterum etc. libri III, ſind in zwei Kapiteln weitere Zeugniſſe über die pythagoreiſchen Anſchauungen vom Lohne der Gerechten (Buch I, Kap. VI) und von den Strafen der Ungerechten (ib. Kap. VII) zuſammengeſtellt. Aber der Verf. fügt dann ein drittes Kapitel (Kap. VIII) hinzu über die mediae animae purgabiles, die weder ganz ſchlecht noch ganz gerecht ſeien, während in Wahrheit der Vorſtellung der Pythagoreer die Aufſtellung und Sonderbehandlung einer ſolchen Mittelklaſſe gänzlich fern lag. Was dafür angeführt wird, iſt außer zwei ſpäten Zeugniſſen aus der unter dem Namen des Timaeus Locrus erhaltenen Schrift de an. mundi und aus Plutarch de facie in Orbe Lunae, zwei Zeugniſſe, die aber gerade die Ungerechten, die Verſtockten den ἐπιτιχεῖς und εὐδαίμονες antithetiſch ſcharf gegenüberſtellen, nur der charakteriſtiſche Hinweis, daß man die Annahme ſolcher animae mediae purgabiles bei den Pythagoreern ſchließen könne aus — Plato, der ja in ſeinen Vorſtellungen über Tod und Seele ganz den Phytagoreern gefolgt ſei. Das iſt ja der Irrtum! Die Skala der ethiſchen Werte, die Seelenentwicklung, die Beſſerung als moraliſches Prinzip — das ſind triadiſche Gedanken, die wohl bei Plato nachweisbar ſind, aber nicht bei den Pythagoreern, welche in der Antithetik von gut und böſe, vom Himmel der Gerechten und der Hölle der Sünder verharrten. Der Gegenſatz von gut und böſe in der zehngliedrigen Tafel iſt der einzige Punkt, in dem die vage pythagoreiſche Ethik mehr an die ontologiſchen Wurzeln des Syſtems rührt. Die oft citirten Anführungen im platoniſchen Gorgias (493 A ff.) enthalten wohl mit ihrem ſchroffen, abſoluten, antithetiſchen Charakter viel echt pythagoreiſches: auf der Seite des Böſen die ἀμύητοι, die ſchwer büßen, ferner der Gedanke des πίθος, die ἀπληστία, die der beſchränkenden Vernunft gegenüberſteht wie das ἄπειρον dem πέρας, vielleicht auch der Gegenſatz des ἐπιθυμητικόν und des νοητόν in der Seele. Dagegen ſcheint der Begriff des πείθειν nur ſehr künſtlich und ja auch ohne jede bildliche Anſchauung von Plato in dieſen Vorſtellungskreis hinein-

gezogen. Das Gegenſpiel von Tugend und Lohn, Schuld und Strafe, das ſich in dem Begriff der Vergeltung ausprägt, war den Pythagoreern das intereſſanteſte Moment der ganzen Ethik. Der paralleliſtiſchen Antithetik iſt der Gedanke der Vergeltung ebenſo natürlich und ſympathiſch wie der der Wiederkehr. Die Vergeltung iſt auch eine Wiederkehr: eine Entgegenſetzung des Gleichen, eine Ausgleichung durch das Entgegengeſetzte. Ariſtoteles weiß uns von pythagoreiſcher Ethik nichts anderes zu berichten, als daß ſie die Gerechtigkeit durch die Vier bezeichneten, überhaupt durch eine Quadratzahl, durch eine Zahl des *ἰσάκις ἴσον*, weil ſie *τὸ ἀντιπεπονθός* ſei, Gleiches mit Gleichem vergilt. — Aus der ſpärlichen Ausleſe pythagoreiſcher Ethik ſei endlich noch erwähnt, daß der ſpäter in der ethiſchen Antithetik namentlich der Sophiſten ſo bedeutungsvolle Gegenſatz von *νόμος* und *φύσις* wahrſcheinlich ſchon dem Philolaos vor Augen ſtand. (Boeckh Philol. 188 f.)

Wie eine wühlende dämoniſche Krankheit durchzieht die Antithetik, unbekümmert um alle Grenzpfähle der Gebiete, das ganze Reich des Denkens, bisweilen Wahrheit erzeugend, häufiger aber Irrtum und Verzerrung. So tritt ſie auch im Gebiet der Logik und Erkenntnistheorie auf, zwar ohne prinzipielles Bewußtſein und armſelig wie die pythagoreiſche Logik überhaupt und wie die vorſokratiſche Logik insgeſamt und doch nicht bedeutungslos in ihren Konſequenzen. Auch hier hat ſie ihre beſtimmten naturgemäßen und beliebten Ausdrucksformen. Unter den Schlüſſen iſt es natürlich der disjunktive mit ſeinem Gegenüber entſprechender, ſich ausſchließender Möglichkeiten, den ſie faſt allein begünſtigt und ausbildet. Zwar ſind die eigentlichen Fanatiker des disjunktiven Schluſſes die Eleaten und Sophiſten. Aber den Pythagoreern fehlt er durchaus nicht. Gleich der berühmte Anfang der philolaiſchen Schrift (Boeckh S. 47 ff.) zeigt einen disjunktiven Schluß (über die Notwendigkeit des Begrenzten und Unbegrenzten), auf dem als methodiſchem Ausgangspunkt das ganze philolaiſche Syſtem ruht. Von ähnlicher Wichtigkeit iſt der Beweis des Archytas für die Notwendigkeit des Unbegrenzten. Und auch dieſer Beweis iſt, ſelbſt wenn er in der weiteren Faſſung bei Simplicius dem

Eudemus angehört, nach der sicher echten einleitenden Frage zu schließen (*ἐν τῷ ἐσχάτῳ ἤγουν τῷ ἀπλανεῖ οὐρανῷ γενόμενος, πότερον ἐκτείναιμι ἂν τὴν χεῖρα ἢ τὸν ῥάβδον εἰς τὸ ἔξω, ἢ οὐκ ἄν*; Simpl. Phys. 108 a) disjunktiv geführt worden. Und viel mehr wissen wir ja von pythagoreischen Argumentationen überhaupt nicht.

Hier bewährt die Antithetik noch eine glückliche, anregende Hand; erst den Späteren entlockte sie jenen argen Mißbrauch des disjunktiven Schlusses. Um so verderblicher wirkt sie aber bei den pythagoreischen Definitionen, jenen ersten schüchternen Versuchen, mit denen nach Aristoteles die Pythagoreer der sokratischen Begriffsanalytik präludirten. Aristoteles (Met. I, 5, 987 a; XIV, 6, 1093 a) hat den durchgreifenden Irrtum der pythagoreischen Definitionsmethode scharfen Blickes erkannt, aber nur die Seite der Identifikation, nicht auch die ebenso notwendige der Antithetik daran hervorgehoben. Wenn sie jedes Ding, jeden Begriff durch eine Zahl konstituirten, so wurden mit diesem Ding, diesem Begriff sein genus, sein Prädikat und beliebige andere durch dieselbe Zahl konstituirte Dinge identisch. Oder sie verteilten prinziplos dasselbe Subjekt auf verschiedene Prädikate, dann wurde, wie Aristoteles sagt „die Eins das Viele."*) Die Pythagoreer haben in den überlieferten Definitionsbeispielen Illustrationen zu diesen Konsequenzen geliefert. Hier zeigt sich auch wieder der eigentliche Urgrund der Antithetik: die instinktive oder eigensinnige Denkstarre, die nur Absoluta kennen will. Indem der Pythagoreismus die Dinge durch Zahlen konstituirt, macht er sie zu lauter einzelnen abgeschlossenen Inseln, denen die Übergänge, die Brücken der Gattungsbegriffe und gemeinsamen Prädikate fehle. Die pythagoreischen Begriffskreise können weder sich scheiden noch konzentrisch ineinanderliegen. Wie soll da auch eine Vermittlung der Einheit und Vielheit möglich sein, wo die Möglichkeit logischer Subordination fehlt? Das pythagoreische Denken, speziell das

*) vgl. B. Münz, die Keime d. Erktheorie in d. vorsophist. Per. ꝛc. S. 10 f.

pythagoreiſche ὁρίζειν kennt nur Gleichheit und Ungleichheit*), Identität und Gegenſatz; die Kategorie des Halbgleichen, des Mittleren, Relativen dämmert ihm nicht in fernſter Ahnung auf. Was nicht für mich iſt, iſt wider mich, ſagt jeder pythagoreiſche Begriff. Das iſt die Antithetik in der pythagoreiſchen Logik.**)

Um die hohe Bedeutung der Antithetik für die pythagoreiſche Erkenntnistheorie zu ſchätzen, genügt es zu wiederholen, daß die menſchliche Erkenntnis ſich an die oberſten Gegenſätze knüpft (Stob. I, 458. Boeckh Fr. 4 S. 62 ff.). Es iſt damit nur am entſcheidendſten Beiſpiel ausgeführt, was in voller Allgemeinheit mindeſtens ein unausgeſprochenes, inſtinktives Grundprinzip des Pythagoreismus war: daß das Denken lauter Gegenſätze aufweiſe, ſich in lauter Gegenſätzen bewege. *Εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* ꝛc.: darin ſtimmen nach Ariſtoteles (Met. I, 5) die Pythagoreer mit Alkmäon überein. Hieraus iſt die Beziehung auf das Subjekt, mindeſtens auf die ſubjektive Erfahrung, da die weiter angeführten Gegenſätze ihrer Materie nach nicht ſpeziell menſchliche ſind, zu entnehmen.

Ein weiteres hier anzuführendes Moment gehört eigentlich weniger in das Gebiet der Antitheſen als in das entgegengeſetzte der Identifikationen. Und doch gehört es hierher. Es iſt derſelbe Trieb, alles nur abſolut zu faſſen, in übertreibender Schroffheit nach dieſer oder jener Seite zuſammenzuraffen, der ſich notwendig hier als antithetiſcher, dort als identifikatoriſcher Trieb ausſpricht. Es iſt in beiden derſelbe heiße Gedanke des Entweder-Oder, das nichts halbes, nur identiſches oder entgegengeſetztes duldet. Was in nahe Berührung zu einander tritt, darf es nur in der Freundſchaft der Homogeneität oder in feindlichem Gegenſatz. Es gilt

*) vgl. das philolaiſche Bruchſtück bei Stob. I, 458.

**) Es ſcheint faſt, daß ſie alle Erſcheinungen in einen einzigen Gegenſatz zuſammenzogen und auf jeder Seite dieſes Gegenſatzes alle noch ſo heterogenen Begriffe identiſch ſetzten. So wird nach Plut. de Is. c. 48 p. 370 dem Guten gleichgeſetzt das Eins, das Ruhende, die gerade Linie, die ungerade Zahl, das Viereckige, das Gleiche, das Rechte, das Glänzende; dem Böſen das Unbegrenzte, das Bewegte, die krumme Linie, die gerade Zahl das Rechteck, das Ungleiche, das Linke, das Dunkle.

z. B. die Frage, in welchem Verhältnis das Erkannte zum Erkennenden stehen muß. Nur im Verhältnis der Gleichheit, antworteten die einen, — nur im Verhältnis des Gegensatzes, antworteten die andern unter den vorplatonischen Antithetikern. Man sieht, so entschieden sich beide Ansichten gegenübertreten: sie entstammen derselben Gedankenquelle. Die Pythagoreer eröffnen die Reihe derer, die da behaupten, daß nur das Gleiche vom Gleichen erkannt werden könne und die Seele den Erscheinungen entsprechend und homogen sei (Stob. Ecl. I, 8. Boeckh Fr. 18 S. 139 ff.; 190 f.; Sext. adv. Math. VII, 92).

Am stärksten kommt natürlich jener identifikatorische Trieb bei den Pythagoreern zum Ausdruck in ihrer Vorliebe für die Analogie oder vielmehr gerade in der Verneinung jeglicher Analogie und der Umsetzung jeder Analogie in die Identität. Eben jene Verwischung des relativistischen Elements in der Analogie, des Unterschiedes zwischen der Analogie und der Identität erklärt es, daß sie die Zahlen ebensowohl zu Musterbildern wie zu Essenzen der Dinge machten und an der bloßen Analogie eine volle Befriedigung fanden, welche diese mit ihrer irrealen Halbheit sonst nicht erwecken kann.

Wenn wir den überlieferten Beispielen trauen dürfen*), so hatten sie auch eine Vorliebe für dichotomische Moralsätze, in denen zwei verglichene Vorstellungen in grammatischem und gedanklichem, freundlichem und feindlichem Gegenüber auf einander hinblicken. Die Analogie ist eben die Zwillingsschwester der Antithese.

Endlich sei noch hingewiesen auf den scheinbar so natürlichen und doch eigenartigen und folgenschweren absoluten Gegensatz des Wahren und Falschen. Es liegt ganz im Geiste des Systems, daß dieser Gegensatz auf den des Begrenzten und Unbegrenzten zurückgeführt wird. Hieraus folgt, daß für die Pythagoreer die Sphäre des Seins um einen Grad über die des Denkens hinausragt, aber nur um *einen* Grad, nur mit der Realität des Unbegrenzten,

*) vgl. Mullach, Fragm. philos. Gr. I. Pythagoreorum etc. similitudines S. 488 ff.

alſo des Negativen, das real iſt, aber *ἀνοήτῳ καὶ ἀλόγῳ φύσιος**). Damit ragt auch die Antithetik bei den Pythagoreern über den Bereich des Logiſchen hinaus.

Von Zeit zu Zeit in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes liebte es die überwuchernde Myſtik und Phantaſtik ſtets, ſich in Syſtemen zu ergehen, die dem Kultus der Zahlen geweiht waren. Wohl alle dieſe zahlenmyſtiſchen Theorien lagen in tiefſter Verehrung, in ſtrengſter Abhängigkeit ihrer ſchematiſchen Exiſtenz der „heiligen" Dreizahl zu Füßen — nur der Pythagoreismus nicht. Parallel damit — und vielleicht auch in kauſalem Zuſammenhang damit — erſcheint eine zweite Beſonderheit des Pythagoreismus vor anderen ähnlichen Theorien: der vorwiegend phyſikaliſche Charakter und der zwar viel beſprochene und äußerlich vorhandene, aber innerlich mangelnde ethiſch-religiöſe Zug. Nicht bloß myſtiſche Theorien, auch z. B. die politiſchen und militäriſchen Einteilungen in Athen, Sparta, Rom ꝛc. begünſtigen auffallend die Dreizahl. Zeller, der dies a. a. O. S. 451 f. Anm. ausführt, nennt die Drei die kleinſte Rundzahl bei Griechen und Römern und erwähnt bereits nebenher, daß bei den Pythagoreern die Vierzahl höheren Wert beſitze. Aber die Indifferenz der Pythagoreer gegenüber der Dreizahl iſt eine gar zu auffallende, um zufällig und nebenſächlich und nicht von prinzipieller Bedeutung zu ſein. Zwar wird die Drei gerühmt als die erſte ungerade und, weil ſie Anfang, Mitte und Ende enthalte, allumfaſſende Zahl.**) Aber nicht nur, daß der letztere Gedanke völlig unbenützt bleibt: preiswerte Beſonderheiten werden an allen Zahlen von 1—10, d. h. an allen überhaupt, da die übrigen nur Wiederholungen jener ſein ſollten, hervorgehoben***) und mindeſtens die Hälfte der erſten 10 Zahlen ragt an Wert im pythagoreiſchen Syſtem über die Dreizahl hoch empor, ohne daß dieſe noch über das Gleichmaß der übrigen ſich irgend erhebt. Die Einzahl und die Zweizahl ſind ja die Grundpfeiler des ganzen Syſtems und zeigen ſich als ſolche in Monismus

*) Fr. 18. Boedh S. 145. Stob. Ecl. I, 8.

**) Aristot. de Coelo I, 1, 268a[10].

***) ſ. die Zeugniſſe bei Zeller I[4] 369 f.

und Antithetik, in der Lehre des Geraden und Ungeraden u. s. w. *). Nächstdem steigt die Vierzahl gewaltig empor **). Pythagoras wird gepriesen als „der Verkündiger der Tetraktys" und diese selbst als die Quelle und Wurzel der ewigen Natur. Später liebten es die Pythagoreer, alle Dinge nach tetradischem Schema zu ordnen. Sicher philolaisch ist die Aufstellung der 4 Lebenszentren: ἐγκέφαλος, καρδία, ὀμφαλός, αἰδοῖον. Diesen 4 Organen entsprechen 4 Vermögen (Vernunft, Seele und Empfindung, Anwurzelung und Keimung, Zeugung) und 4 Träger derselben, denen jene ἀρχαί ihres Seins sind (Mensch, Tier, Pflanze und die Gesamtheit der Wesen ***). Sehr beachtenswert, weil bestätigend für unsere historisch-arithmetische These, ist folgender vergleichende Satz Boeckh's †): „Man sieht, daß Philolaos hiermit vier Systeme des organischen Lebens bezeichnet, wie Platon im Timäus drei solcher Systeme hat, deren Mittelpunkt Haupt, Brust und Bauch sind." Von den übrigen Zahlen stehen die Sieben und die Zehn in höchster Gunst und beweisen ihre Kraft entscheidend, jene ††) als Zahl der Saiten, der musikalischen Harmonie und der Planeten, diese als Zahl der Gegensätze, der Weltkörper und der Gliederung des ganzen Zahlensystems. Die Zehn besonders ist die vollkommene Zahl, die die Natur aller andern umfaßt †††), sie heißt groß, vollkommen, alles wirkend, Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens, Bedingung und Grundlage unseres Wissens §).

Die übrigen Zahlen stehen in der Wertschätzung weit zurück. Doch die Fünf tritt als Zahl der regelmäßigen Körper und der Elemente noch sehr bedeutungsvoll hervor. Auch hier ist es wichtig und schon von Zeller bemerkt (S. 377 Anm. 3), daß das Neue

*) vgl. auch Schleiermacher, Gesch. d. Ph., S. 55.

**) Zeller I, 368.

***) Die letzte Gattung erscheint wie ein nur um der Vierzahl willen hinzugefügtes „blindes Fenster".

†) Philol. S. 160.

††) vgl. Zeller a. a. O. S. 321 Anm. 1. S. 398—403.

†††) Aristot. Met. I, 5, 986a[8].

§) vgl. Boeckh, Philol. S. 138 ff. 146.

und Eigenartige der ganz ähnlichen Körpertheorie des platoniſchen Timäus gegenüber der pythagoreiſchen wieder in der platoniſchen Verwertung des Dreiprinzips liegt: in der Ableitung aller Körper aus Dreiecken. Es ſcheint, daß die Pythagoreer ſelbſt in der Geometrie der Dreizahl nicht das Intereſſe ſchenkten, das die Zahl der erſten, der grundlegenden Flächenform verdient. Wertvoller als die „dreizählige" Fläche war ihnen wohl der „vierzählige" Körper. Jedenfalls war ihre Lieblingsfigur der Kubus, den ſie die geometriſche Harmonie nannten*). Die Zahl aber, die dem Kubus bedeutungsvoll entſpricht, iſt die Achtzahl**). Iſt es Zufall, daß hiernach gerade 3, 6 und 9 übrig bleiben als die einzigen Zahlen, die nicht in ſelbſtändiger Bedeutſamkeit hervortreten? Nur in Proportionen, alſo nicht ſelbſtändig, ſondern in Verbindung und Reciprocität mit andern Zahlen treten 3 und 6 auf, die 6 in der wichtigeren kubiſchen Proportion (6, 8, 12), die 3 in der Proportion des vollkommenſten rechtwinkligen Dreiecks: 3 : 4 : 5. Ariſtoteles berichtet***), daß die Pythagoreer die Linie durch die Zweizahl definirten. Die 4 nannten ſie die Zahl des Körpers, der Fünf entſprach die Beſchaffenheit und Färbung, der Sechs die Belebung, der Sieben Vernunft, Geſundheit und Licht, der Acht Liebe, Freundſchaft, Klugheit und Erfindungsgabe†). Wo bleibt in dieſen aufzählenden Berichten die Dreizahl und Neunzahl? Daß Plato für die Dreizahl den Namen: Zahl der Fläche ſchon vorfand, muß erſt aus ſpäten Quellen wie Sext. adv. Math. IV, 4. 5 mit halber Sicherheit erſchloſſen werden ſ. Zeller I, S. 375, was zum mindeſten eine ſehr mäßige Betonung dieſer Vorſtellung bei den Pythagoreern bezeugt. Die Neun, die in ihrer beſcheideneren Stellung das Dreiprinzip reiner vertritt als die Drei ſelbſt, kommt faſt in der ganzen Zahlentheorie der Pythagoreer nicht vor, außer daß ſie etwa zugleich mit der Vier

*) Boeckh ib. S. 87 ff.

**) vgl. Zeller I, 362, Anm. 2.

***) Met. VII, 11, 1046.

†) Jambl. Th. ar. S. 34 f. 56. Boeckh a. a. O. 157 ff. Asclep. Schol. in Arist. S. 541 a ^{28}.

der Gerechtigkeit gleichgesetzt wird, wobei aber gerade weniger das triadische als das quadratische Element in ihr geschätzt wird. Bei der Messung der musikalischen Harmonie, bei der die Quarte und Quinte am höchsten geachtet werden, spielt die Drei wie andere, namentlich niedrige Zahlen und auch manche Bruchzahlen eine Rolle, ohne tendenziös unter den andern hervorzutreten. Auch in den Berichten des Boëthius über die philolaische Harmonielehre tritt eine Tendenz zum triadischen Prinzip nur in einer längeren selbständigen Notiz (Mus. III, 5) hervor, in der die Zahl 27 ganz besonders exzellirt. Aber gerade diese Notiz zeigt so groben, unwahrscheinlichen Irrtum in der Rechnung und so arge Lächerlichkeit der Zahlenmystik, daß selbst der rettungseifrige Boeckh, der beides näher aufzeigt (Philol. S. 77 ff.), ausruft: „Wie einer auch über die Echtheit der Philolaischen Schrift urteilen möge, so wird er mit jener schlechten Spielerei in Verlegenheit geraten" (S. 79 f.). Warum aber Boeckh zwar niemals die falsche Rechnung, wohl aber die sie veranlassenden mystischen Spielereien mit der 27 als philolaisch gelten lassen will, ist gar nicht abzusehen.

Auch die sonst so willkürlich spielende pythagoreische Analogistik vernachlässigt in auffallender, fast tendenziöser Weise die Dreizahl. Wenn berichtet wird, daß die Pythagoreer den einzelnen Zahlen Götternamen verliehen, so werden wohl meist die Eins (= Apollo), die Zwei (= Artemis ꝛc.), die Sechs (= Aphrodite), die Sieben (= Athena), die Acht (= Poseidon), die Zehn (= *παντέλεια*) mit solchen Namen bedacht (Moderatus bei Stob. I, 20; Plut. de Is. c. 10 p. 354 u. a.), aber kaum die Drei und die Neun. Wenn es heißt, daß die Pythagoreer bestimmten Zahlen bestimmte Begriffe gleichsetzten, so nennt der zuverlässigste*) Zeuge hierfür — von den gar zu knappen aristotelischen Notizen abgesehen —, der Scholiast Alexander (zu Met. I, 5, 985 b 26) als solche Zahlen die Eins (= *νοῦς* ꝛc.), die Zwei (= *δόξα*), die Vier (oder Neun = *δικαιοσύνη*), die Fünf (= *γάμος*), die Sieben (= *καιρός*). Wieder fehlt hier die Drei. Selbst das große

*) vgl. Zeller I, 360 f. Anm. 3.

Sammelwerk für alle dieſe Spielereien, die als Quelle für den älteren Pythagoreismus unzuverläſſigen theologumena arithmeticae des Jamblichus wiſſen (außer von der Acht) gerade von der Drei und Neun am wenigſten zu berichten. Und die analogiſtiſchen Beinamen, die dort und bei andern ſpäten Zeugen der Drei zugeſchrieben werden, ſind weſentlich ſolche, die ſonſt (z. T. bei Jamblich ſelbſt) andern Zahlen verliehen werden (z. B. *γάμος* ſonſt = 5 oder 6 *); *φιλία* ſonſt (Jambl. Th. a. 56) = 8, *ἁρμονία* ſonſt = 8 (Jambl. 55), *εἰρήνη* ſonſt = 6 (Jambl. 38), *ὁμόνοια* ſonſt = 9 (ib. 58)). Bisweilen zeigt ſich deutlich der nachplatoniſche oder nachariſtoteliſche Urſprung ſolcher Variationen z. B. wenn 3 als *δόξα* bezeichnet wird neben 1 als Geiſt, 2 als Seele, 4 als Leib (vgl. Zeller 365, 1) oder wenn die Gerechtigkeit auch Drei genannt wird, weil ſie die Mitte ſei zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig (Plut. de Is. c. 76 p. 381). Nur in der Form des Dreiecks ſcheint den Pythagoreern die Trias zwar, wie erwähnt, nicht das zu erwartende, aber doch noch ein gewiſſes Intereſſe eingeflößt zu haben. Die exponirte, notwendige grundlegende Stellung des Dreiecks in der Geometrie ließ dieſes nun einmal nicht überſehen. Und doch wird von ihm, nicht mehr und nicht weniger als vom Viereck, vom Zwölfeck ꝛc. nur geſagt, daß ſein Winkel gewiſſen Göttern heilig ſei. Als hätte die Drei kein ſelbſtändiges Recht, erſcheint ſie hier in Kombination mit der Vier. Da iſt der Winkel des Dreiecks 4 Göttern, nebenbei geſagt, durchaus nicht den höchſten und ſympathiſchſten **), geweiht, wie der Winkel des Vierecks 3 Göttern. Da ergeben beide Zahlen reſp. Figuren kombinirt das Zwölfeck, dem der oberſte Rang, die Weihe des Zeus, eingeräumt wird. Den rechten Winkel des regelmäßigen Vierecks ſchätzten die Pythagoreer höher als den ſpitzen des regelmäßigſten Dreiecks und das „vollkommenſte“ Dreieck war ihnen nicht dasjenige von drei gleichen Seiten, ſondern ein recht-

*) vgl. Zeller I, 365, Anm. 1.

**) bei Plut. de Is. c. 30 p. 363 ſind es allerdings nur 3: Hades, Dionyſos, Ares. Auch das Viereck iſt bei Plut. nicht 3, ſondern 5 Göttern geweiht.

winkliges, das ja zur Ergänzung zum Viereck besonders herausfordert. Und was sie am rechtwinkligen Dreieck hauptsächlich, auch durch die Bezeichnungen der Seiten*), hervorhoben, war, daß die Summe der Quadrate der Katheten (= δυναστευόμεναι) gleich sei dem Quadrat der Hypotenuse (= δυναμένη). Nirgends erhält das Dreieck eine individuell primäre Stellung. Wenn Proklus in seinen unglaubwürdigen**) Begründungen der oben besprochenen mythologisch-geometrischen Assoziationen das Dreieck für die Pythagoreer der Anfang alles Werdens sein läßt, so wissen wir eben, daß zwischen den alten Pythagoreern und Proklus Plato gelebt hat. Überhaupt ist es merkwürdig, wie Vieles, das als pythagoreisch überliefert ist und die Dreizahl an der Spitze trägt, schon die Kritik, ohne dieses Moment hervorzukehren, aus andern Gründen als unecht behauptet oder verdächtigt hat. So die Dreiteilung der Seele in νοῦς, θυμός und ἐπιθυμία***) oder die ähnliche in νοῦς, φρένες, θυμός†), die Vorstellung von der dreifachen Sonne bei Philolaos††), die drei Klassen der Begriffe†††), die plutarchische Tradition, daß jeder der 10 Himmelskörper von dem unter ihm liegenden dreimal soweit entfernt sei als dieser von dem nächsttieferen§), auch die dreigliedrige Tafel der Gegensätze bei Diog. L., statt der zehngliedrigen die Scheidung sowohl der geraden wie der ungeraden Zahlen in je 3 Klassen§§) u. a. m. Das ἀρτιοπέρισσον wird zwar bei Philolaos (Boeckh Fr. 2) als dritte Klasse der Zahlen hinzugefügt, aber es bleibt doch eine abhängige, bedeutungslose Hinzufügung. Im Grunde giebt es auch für Philolaos nur δύο ἴδια εἴδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον.

Dieses prinzipielle Zurücktreten der Dreizahl in der pythagoreischen Systematik verdiente, umsomehr als es bisher so gut

*) vgl. Zeller I, 369, Anm. 4.
**) vgl. Zeller I, 363, Anm. 1.
***) vgl. Zeller I, 315
†) vgl. Zeller I, 316.
††) vgl. Zeller I, 264. 390, Anm. d. vor. S.
†††) vgl. Schleiermacher, Gesch. d. Philos., S. 59.
§) vgl. Zeller, S. 401, Anm. v. S. 399.
§§) vgl. Zeller, S. 366 u. Anm. 1.

wie unbeachtet blieb*), in einem längeren Exkurs beſprochen zu werden, weil darin noch deutlicher zum Ausdruck kommt, wie das pythagoreiſche Syſtem ſich ſo ganz auf antithetiſch-paralleliſtiſcher Grundlage aufbaut. In dieſem Rohſtyl der Syſtematik giebt es nur ein Vereinigen und Trennen, da herrſchen die Zahlen der Einheit, die Rundzahlen und die Zahlen der Spaltung (1, 2, 4, 10). Da fehlt die organiſche Komplexion, die logiſche Beziehung, der Stufenbau, der ethiſche Strebensgedanke, der die Mitte zwiſchen gut und ſchlecht zur Vorausſetzung hat, u. a. m. Erſt wo dieſe Verfeinerungen des Denkens heraustreten, beginnt die Drei ihre bedeutſame Rolle zu ſpielen.

Alkmäon.

Der Krotoniate Alkmäon iſt ein Arzt, der nur *ἐνίοτε φυσιολογεῖ***). Das hierdurch erklärliche Vorwiegen des empiriſchen Details in ſeiner Lehre, die Unluſt, die Welterklärung zum höchſten Endpunkt zu führen, kommt auch zum Ausdruck in dem faſt gänzlichen Zurücktreten des makrokosmiſchen Monismus. Bei aller Neigung zur Differenzirung iſt Alkmäon kein Pluraliſt. Er unterläßt es ja, die letzte Subſtanzfrage zu ſtellen und außerdem geht er über reine Zweiteilungen in der Welt und in den Erſcheinungen nicht hinaus und die ſo entſtandenen Teile ſehen ganz aus wie die Hälften einer nur verloren gegangenen, nur verblaßten Einheit. Der moniſtiſche Zug fehlt auch nicht durchaus in dieſem Syſtem. Er fehlt wohl faſt gänzlich für den Makrokosmos, aber für den Mikrokosmos hat Alkmäon ein moniſtiſches Prinzip aufgeſtellt: das Gehirn. Das Gehirn iſt genetiſch und mechaniſch, phyſiologiſch und pſychologiſch das Erſte im Menſchen. Das Gehirn iſt der Sitz der Seele und iſt Zielpunkt und Zentralorgan aller

*) Peterſen (hiſtor. philol. Stud. S. 12) nennt ſogar die Drei und die Zehn von Pythagoras „beſonders hochgeachtete Zahlen" und auch Lobeck (Aglaophamus II, 386 f.) betont die Bedeutung der Dreizahl bei den Pythagoreern.

**) Diog. L. VIII, 83.

Empfindungen*). Es entsteht zuerst beim Embryo und von ihm stammt auch der Samen. Hierher gehört auch die schon von Hirzel**) für Alkmäon in Anspruch genommene platonische Stelle Phaed. 96 B, die von einer Lehre berichtet, welche alle Erkenntnisthätigkeit von der αἴσθησις bis zur ἐπιστήμη auf das Gehirn als direkte oder indirekte Quelle zurückführt. Diese Zurückführung ist wohl sicher dem Alkmäon zuzuschreiben, nur in der Beschreibung jener Stufenleiter läßt Plato, wie Zeller mit Recht bemerkt, eigene Zuthaten mit einfließen. Wie die Pythagoreer hatte auch Alkmäon neben dem festen ursprünglichen Einheitsprinzip noch eine idealere schwebende Einheit nötig, die die ausbrechenden Gegensätze beruhigen sollte. Bei den Pythagoreern hieß diese Einheit Harmonie, Alkmäon verlangte für den menschlichen Körper eine „Symmetrie" oder „Isonomie" der Gegensätze***).

Einige Beispiele analogisirender Vereinigung von Erscheinungen verdienen kaum als Zeugnisse für Alkmäons Monismus genannt zu werden.†) Stärkere monistische Tendenz beweist es, wenn ihm die Welt der Einheit die wahre vollkommene und die fast pessimistisch beklagte Welt der Differenzen die menschlich unvollkommene ist, wenn er den höheren Wert des Göttlichen, des Siderischen, des Seelischen gegenüber dem physisch Irdischen in die Ewigkeit, einheitliche Gleichheit und Kreisläufigkeit ihrer Bewegung setzt.

Das Zurücktreten des Monistischen macht es nur deutlicher, daß Alkmäon der Antithetiker κατ' ἐξοχήν ist. Der Differenzirungstrieb war damals gerade stark genug, eine Spezialwissenschaft der Differenzirung wie die Anatomie zu erzeugen, von der dann wieder eine Rückwirkung auf die Philosophie geschah. Alkmäon, „der erste Anatom", hat eine allgemeine Vorliebe für antithetische Teilschnitte, für die einfachste Form der Differenzirung, die sich in

*) Theophr. de sensu § 25. 26. vgl. Unna de Alcmaeone Crotoniata (in Philol. histor. Studien von Petersen) Fragm. 11. 12. 15. 19. 24.

**) Hermes XI, 240 ff.

***) Plut. Plac. V, 30. Galen. Hist. ph. c. 39. vgl. Unna a. a. O. Fr. 28.

†) Arist. H. anim. VII., 1. 581 a^{14} gener. anim. III, 2. 752 b^{22}.

Gegenſätzen ausſpricht. Er iſt Anatom nicht bloß dem Körper, ſondern der ganzen Welt gegenüber und teilt dieſe zunächſt in zwei große Sphären, die des Unvollkommenen und die des Vollkommenen, welche letztere ſich der konkret geſtimmte Alkmäon als die ewig bewegte vorſtellt.*) In jener echt antithetiſchen Weiſe, die für die feineren, relativen Unterſchiede, für Grade, für das, was Analogie und Identität ſcheidet, keinen Sinn hat, werden in die Sphäre des Vollkommenen die Begriffe des Unſterblichen, der kreisläufigen Rückkehr, des Sideriſchen und des Seeliſchen zuſammengeworfen. Die Seele muß unſterblich ſein, weil ſie dem Unſterblichen in einem Punkte gleicht, in der ewigen Bewegung: *φησὶ γὰρ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ'ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ* Arist. de an. I, 2. 405 a^{30}.**) Ob gleich, ob ähnlich (*προσεμφερὴς τοῖς θείοις* Stob. Ecl. I, 52), das macht ja keinen Unterſchied! —

Die antithetiſchen Scheidungen werden weiter fortgeführt, wo ſich Gelegenheit dazu bietet, weſentlich allerdings***) in das für den Mediziner am nächſten liegende Gebiet des Menſchlichen und des Animaliſchen. Dem Unſichtbaren gegenüber hätten die Götter klare Einſicht, die Menſchen nur Vermutungen. Dieſer Gegenſatz kommt nicht zu prinzipieller Bedeutung und Verwertung und die vereinzelte Äußerung verrät auch weniger einen erkenntnistheoretiſchen Peſſimismus, wie ihn die Späteren zeigen als eine ſtarke empiriſche Tendenz, die nur ihre Grenze fühlt und fixirt. Wichtiger als der Gegenſatz zwiſchen Göttern und Menſchen iſt die antithetiſche Abſcheidung des Menſchen nach unten hin. Das Tier hat nur Empfindung, der Menſch hat Verſtand.†) Die Lehre vom Gegenſatz der *αἴσθησις* und *φρόνησις* und die Lehre von der Identität dieſer Funktionen (Empedokles, Demokrit) treten bei den Vorſokratikern ähnlich wechſelweiſe auf wie die Lehre von der Erkenntnis durch das Gleiche und die Lehre von der Er-

*) Über den Gegenſatz der Planeten und der Nichtplaneten ſ. Plut. plac. II, 16, 1. Unna Fr. 3.

**) vgl. Unna a. a. O. Fr. 9.

***) vgl. Kriſche, Forſchungen a. d. Geb. d. a. Philoſ. I, S. 71. 74.

†) Unna, Fr. 8.

kenntnis durch das Ungleiche. Ein tieferer Unterschied der Systeme wird damit nicht begründet bei diesen Denkern, die so leicht scheiden und vereinigen, zwischen Identifikationen und Antithesen hin- und herschaukeln. Auch die oben genannte Phädonstelle scheidet *αἴσθησις* und *φρόνησις* resp. *ἐπιστήμη*. Diese Scheidung und die Zurückführung der Erkenntnisthätigkeit auf das Gehirn ist auch durch andere Zeugnisse dem Alkmäon gesichert.*) Aber die zwischen *αἴσθησις* und *ἐπιστήμη* eingeschobene Mittelstufe der *μνήμη* und *δόξα*, die durch das *ἠρεμεῖν* zur *ἐπιστήμη* aufsteigen, gehört kaum dem Alkmäon, sondern dem Platon, dem der Aufstieg der *δόξα* zur *ἐπιστήμη* durch innere Festigung ein oft betonter originaler Lieblingsgedanke war.**) Hirzel (a. a. O. S. 43 ff.) weiß mit dieser Zwischenstufe für Alkmäon nichts anzufangen. Er zitirt eine aristotelische Stelle, welche die gleichen Begriffe enthält und gerade den echt platonisch-aristotelischen Ursprung derselben beweist.

Die Antithetik greift weiter ins Anthropologische hinein. Nicht nur, daß im menschlichen Leben Anfang und Ende gegensätzliche Pole bleiben, während sie in der himmlischen Sphäre, die in ewigem Kreislauf sich bewegt, eins werden***): Alles Menschentum selbst zerfällt in Gegensätze: *φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι* (die Pyth.) *διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρόν, ἀγαθὸν κακόν, μικρὸν μέγα. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἐπέῤῥιψε περὶ τῶν λοιπῶν κτλ.* Arist. Metaph. I, 5. Es scheint, daß Alkmäon, der jüngere Zeitgenosse des Pythagoreas (ib.) zuerst die Antithetik prinzipieller, allgemeiner auffaßte, wie dies die ersten Worte des Zitats verraten. Denn Anaximander, Anaximenes, Pythagoras stellen wohl Gegensätze auf, aber ohne abstraktere, bewußtere Auffassung des antithetischen Prinzips selbst. Da die zitirten Gegensätze, nach den einleitenden Worten zu schließen, kontradiktorisch gemeint, in Wirklichkeit aber konträr sind, so zeigt

*) vgl. Zeller, 454, 1.
**) vgl. Menon 97 E, Phileb. 59. Polit. 309 C ꝛc.
***) Arist. Problem. XVII, 3. Apostol. Proverb. XVIII, 56. Unna Fr. 10.

ſich hier wieder der Grundnerv der Antithetik: die Kurzſichtigkeit, die Relatives nicht faſſen kann und Alles gleichmäßig abſolut nimmt.

Auch die pathologiſche Weisheit des Alkmäon iſt nichts als Antithetik. Die Geſundheit liegt im Gleichgewicht der entgegengeſetzten Elemente des Körpers und die Krankheit liegt in der Störung dieſes Gleichgewichts zu Gunſten des einen oder andern der Gegenſätze. Warum Gleichgewicht? warum Gegenſätze? Hier können wir eine Schranke des vorplatoniſchen antithetiſchen Vorſtellens mit Fingern greifen. Wir heute ſagen auch: Krankheit iſt eine Störung und zwar des Organismus. Aber jene Alten konnten ein Syſtem, als welches ſie nun doch den Körper auffaſſen mußten, ſich nur vorſtellen als ein Einsſein oder ein Gleichgewicht von Entgegengeſetztem. Zwei Wände und ein Dach darüber: das nannten ſie ein Haus. Vom Ineinanderbauen, von der Komplikation, von der Relation des Heterogenen, nicht Entgegengeſetzten ahnten ſie noch nichts; mit andern Worten: der Begriff des Organismus war ihrem Vorſtellungsvermögen noch nicht aufgegangen.*)

Was Alkmäon den Joniern verwandt zeigt, iſt die Richtung auf das rein Phyſiſche, ſtatt auf das Mathematiſche. Was ihm aber vor allem mit den Pythagoreern gemein iſt im Gegenſatz zu den Joniern, das iſt die Richtung auf das Dauernde, auf das Dauernde nicht in der eleatiſchen Starre, ſondern noch in der freien Individualiſation wie eben bei den Pythagoreern. Und deshalb muß er die gleichen Mittel anwenden, die Antithetik in dieſem Dauernden zu überwinden. Die Subordination in ſeinen Gegenſätzen iſt nicht eine äußerlich temporale wie bei den Joniern,

*) vgl. über Alkmäons Antithetik namentlich Unna a. a. O. S. 51—55 Die dort (S. 55) beigebrachte Tafel für Alkmäons anthropologiſche Antithetik verdient hier nachgetragen zu werden:

Duo humana
relatu

substantiarum		qualitatum	
corpus	anima	aequabilitas	inaequabilitas
sensus	intellectus	bona	mala
animal	homo	valetudo	

nicht eine radikale, ontologiſche wie bei den Eleaten, ſondern wie bei den Pythagoreern eine mildere ethiſche, die in der Wertſchätzung liegt und ein Vollkommenes von einem Unvollkommenen ſcheidet. Und gleich den Pythagoreern bringt er, wie erwähnt, noch ein zweites Palliativmittel an die Gegenſätze heran: die Symmetrie, die der pythagoreiſchen Harmonie entſpricht. Aber es fiel ihm nicht ein, wie die Pythagoreer die ſyſtematiſche Einheit aller Gegenſätze in einem Grundgegenſatz zu ſuchen: ſein Blick galt nur der Empirie und ihrer Differenzirung.

Über das Weſen der Sittlichkeit und den natürlichen Entwickelungsprozeß des ſittlichen Gedankens.

Kritiſche Studie

von

H. Bender.

II. Abſchnitt.

Von den Grundlagen der Sittlichkeit und dem Urſprung und natürlichen Entwickelungsprozeß des ſittlichen Gedankens.

Im erſten Abſchnitt haben wir den Grundſatz des Allgemeinwohls als oberſtes Prinzip der Sittlichkeit erkannt. Es fragt ſich nun, woher dieſer Grundſatz ſtammt, worin es ſeine Urſache hat, daß Menſchen überhaupt ſittlich wollen und handeln können und woher es kommt, daß der ſittliche Gedanke erſt bei einem beſtimmten Grad geiſtiger Reife zum (ſelbſtändigen) Durchbruch gelangt. Wir haben im Verlaufe unſerer Unterſuchungen ſchon mehrfach betont daß wahre Sittlichkeit nur möglich iſt, wenn ſich das Individuum für fremde Zwecke erwärmt d. h. ſich ſolche Zwecke aneignet, die im ſtreng individuellen d. h. egoiſtiſchen Sinn nicht ſeine Zwecke ſind. Der Gedanke an eine derartige, völlig ſelbſtloſe Hingabe an fremde Zwecke aber erſchien ſelbſt großen Denkern ſo völlig unbe-

greiflich, ja so geradezu dem Wesen des Individuums widersprechend, und darum unmöglich, daß sie darauf verfielen, alles Interesse des Menschen an Andern oder am Gemeinwohl für bloßen, verkappten wenn auch weitsichtigen Egoismus zu erklären. Wir haben diese Art der Interpretatien im ersten Teil als eine ungenügende, dem Wesen der Sittlichkeit nicht gerecht werdende, ja alle wahre Sittlichkeit negirende und darum mit Entschiedenheit zurückzuweisende erkannt; es liegt uns nunmehr ob, jenes selbstlose Interesse, auf das alle wahre Moralität sich gründet, in anderer, zureichenderer Weise aus der Natur des Menschen heraus zu erklären und zu begründen. Kant hat uns hierzu den rechten Weg gewiesen, indem er als den subjektiven Urquell aller echten Sittlichkeit (und damit eo ipso auch als den Urquell alles wirklich selbstlosen Interesses) bezeichnete die menschliche Vernunft. Aber leider ist er selbst über das Verhältnis, in welchem die Vernunft zum menschlichen Willen steht, und damit über die Natur des kausalen Zusammenhanges, der zwischen ihr und dem Sittengesetz herrscht, noch keineswegs zur vollen Klarheit gelangt. Im Gegenteil hat er durch seine Behauptung, daß die reine Vernunft als solche praktisch sei und daß sie völlig a priori, ohne alle Mitwirkung des Gefühls und ohne daß die individuellen Lust- oder Unlust-Empfindungen dabei die mindeste Rolle spielten, „den Willen bestimme," und durch seine hiermit in Zusammenhang stehende Polemik gegen die „materialen" Bestimmungsgründe (von der schon ausführlich die Rede war) nicht wenig dazu beigetragen, die wahre, an und für sich schon ziemlich komplizirte Sachlage noch mehr zu verwirren und das Verständnis derselben in bedauerlicher Weise hinten anzuhalten und zu erschweren. Meines Erachtens liegt die Sache wie folgt: Jeder Mensch bildet zunächst auf Grund sinnlicher Lust- und Unlust-Empfindungen die Vorstellungen des Angenehmen und Unangenehmen d. i. des subjektiv Guten oder Schlechten; jeder sagt sich demgemäß: die Lust, die ich empfinde, ist gut und die Unlust, die ich empfinde ist, schlecht — und jeder strebt demzufolge naturgemäß danach, möglichst viel Lust für sich zu erlangen und die Summe der zu erduldenden eigenen Unlust soweit

irgend thunlich zu vermindern. Dies ist der Standpunkt des reinen, keine Schranken kennenden oder anerkennenden Egoismus: der Mensch denkt nur an sich, nur an sein eigenes Wohlbefinden, und alles, was ihn umgiebt, die ganze belebte wie unbelebte Natur, auch die andern menschlichen Individuen, mit denen er in Berührung kommt, betrachtet er lediglich aus diesem Gesichtspunkt, und benutzt sie, soweit irgend thunlich, als Mittel zur Erreichung des ihm bewußt oder unbewußt vorschwebenden, höchsten egoistischen Zweckes. Und zwar geschieht dies zunächst in völlig unbefangener Weise. So lange nämlich der Gedanke, daß auch andere menschliche (oder auch tierische) Wesen gleich uns selbst Lust und Unlust empfinden und ebenso gut wie wir nach möglichst vollkommener Befriedigung ihrer Wünsche unter größtmöglicher Vermeidung persönlicher Unlust trachten: so lange dieser Gedanke dem Individuum noch gar nicht zum Bewußtsein kommt und es demzufolge der betreffenden Thatsache noch in keiner Weise Rechnung tragen, ihr gegenüber noch in keiner Weise Stellung nehmen kann: so lange befindet es sich auf dem Standpunkt des moralischen Idioten, des sittlich noch völlig unentwickelten Kindes. Mit zunehmender geistiger Reife aber stellt sich die eben erwähnte Erkenntnis von selbst ein: wir beginnen uns selbst und die uns umgebende Welt objektiv zu betrachten, uns selbst mit Andern zu vergleichen, wir sehen sie lachen und weinen, wir hören sie jubeln und klagen, und wir ziehen daraus den Schluß, daß sie auch innerlich alles Wesentliche mit uns gemein haben, daß sie genießen und leiden, trauern und sich freuen, kurz daß sie Lust und Unlust zu empfinden vermögen gleich uns. Hieraus folgt aber ganz von selbst, daß alle menschlichen Individuen als solche objektiv betrachtet den gleichen Rang einnehmen und daß auch dasjenige unter ihnen, das wir unser eigenes Ich nennen aus diesem Grunde keinerlei bevorzugte Stellung den Andern gegenüber in der Schätzung der Vernunft beanspruchen kann; daß wir demnach den Empfindungen der Andern den gleichen objektiven Wert oder Unwert wie unsern eignen, zugestehen müssen, und ihnen die Anerkennung, daß sie

die gleiche objektive Bedeutung wie unſre eignen beſitzen, nicht vorenthalten können. „Fremde Luſt iſt auch Luſt und als ſolche an und für ſich betrachtet ebenſo gut und begehrenswert — und fremde Unluſt auch Unluſt und als ſolche an und für ſich betrachtet ebenſo ſchlecht und verabſcheuenswert wie die eigne“ — das ſind Sätze, deren Wahrheit ſo in die Augen ſpringend iſt und die ſo ſelbſtverſtändlich erſcheinen, daß man um dieſer Selbſtverſtändlichkeit willen faſt immer achtlos an ihnen vorüber gegangen iſt, und es infolge deſſen meiſt überſehen hat, daß auf dieſen ſo überaus einfachen Schlußfolgerungen, die ſich der Vernunft eines Jeden von ſelbſt aufdrängen, thatſächlich das ganze moraliſche Geſetz und mit ihm alle wahre Sittlichkeit beruht. — — Und doch war die Stunde, in der wir zum erſten Mal den Empfindungszuſtand eines andern menſchlichen Individuums mit dem entſprechenden eigenen verglichen und ihn als einen objektiv gleichwertigen erkannten, thatſächlich die Geburtsſtunde des moraliſchen Menſchen in uns — doch war die Stunde, in der zum erſten Male einem empfindenden Weſen die erſte Ahnung einer derartigen objektiv vernünftigen Betrachtungsweiſe aufdämmerte, die Geburtsſtunde der moraliſchen Welt! — Denn in demſelben Augenblick, in dem wir das Empfinden eines Andern als ein dem entſprechenden eigenen gleichwertiges erkennen, in demſelben Augenblicke verſetzen wir uns in Gedanken de facto auf ſeinen Standpunkt, nehmen für ſeine Luſt und gegen ſeine Unluſt Partei und werden bei dieſer unſerer Stellungnahme in keiner Weiſe durch die Rückſicht auf unſre eignen egoiſtiſchen Intereſſen geleitet oder beſtimmt. Dieſe Nichtachtung des eigenen Vorteils auf Grund einer rückhaltloſen Würdigung fremden Weſens und fremder Rechte und das damit zuſammenhängende Intereſſe für nicht-egoiſtiſche Zwecke aber iſt die Grundlage der ſubjektiven Sittlichkeit, die conditio sine qua non des wahrhaft ſittlichen Empfindens — und dasjenige in uns, das uns dieſe Selbſtloſigkeit des Wollens ermöglicht, dasjenige, welches uns allein vorkommenden Falles über den einſeitig egoiſtiſchen Standpunkt erheben und uns eine freiere und höhere Anſchauungsweiſe

zu eigen machen kann —: das ist unsre, alle persönlichen Gegensätze durch den Hinweis auf das den verschiedenen Individuen Gemeinsame Überbrückende, auf dieses Gemeinsame, Allgemeine den Nachdruck legende, den Blick bei ihm festhaltende und ihn immer wieder mit sanfter Gewalt zu ihm zurückziehende **Vernunft.** Aber die Vernunft erhebt uns nicht bloß über den einseitig-egoistischen Standpunkt — sie thut noch mehr: sie erhebt uns über jeden einseitig-parteiischen Standpunkt überhaupt. Die Parteilichkeit ist nämlich, wie Jedermann instinktiv von selbst fühlt, ebenso wohl sittlich verwerflich wie jenes Übermaß von Eigenliebe, das man im Gegensatz zum berechtigten, sich innerhalb der gebotenen Schranken haltenden Egoismus am besten durch den Ausdruck Selbstsucht (der ja auch vorzugsweise in diesem Sinne gebraucht wird) bezeichnen kann: denn man kann nicht nur sich selbst, man kann auch Andere mehr lieben als recht ist d. h. mehr als es die gebotene Rücksicht auf die berechtigten Interessen anderer dritter Personen zuläßt, oder mit anderen Worten mehr als das Sittengesetz es erlaubt. Hiernach scheint es aber auf den ersten Blick, als ob die Uneigennützigkeit der Gesinnung zwar die conditio sine qua non der echten subjektiven Sittlichkeit wäre aber doch nicht das entscheidende, charakteristische Merkmal der letzteren selbst: denn die parteiische Liebe birgt häufig ein sehr großes Maaß von Selbstlosigkeit den betreffenden Individuen gegenüber und ist unter Umständen zu den weitgehendsten persönlichen Opfern bereit; wenn sie also trotzdem vor dem Richterstuhl der Vernunft keine Gnade findet, so scheint die Annahme berechtigt, daß zur Selbstlosigkeit noch ein anderes Moment (nämlich das Moment der Gerechtigkeit) hinzukommen müsse, wenn die wahre subjektive Sittlichkeit, die echte Moralität der Gesinnung in ihrer Vollkommenheit in die Erscheinung treten solle. Indessen, wenn man genauer zusieht, so findet man, daß das, was die parteiische Liebe, soweit sie dies ist, verwerflich macht, doch eben auch nichts anderes ist als ein Beisatz von Egoismus — aber freilich ein Beisatz, den man bei oberflächlicher Betrachtung nicht als solchen erkennt. Sofern nämlich die Parteilichkeit für eine bestimmte

Person nicht in einer unbewußten Überschätzung ihrer persönlichen Eigenschaften ihren Grund hat — in welchem Falle sie nicht einem Defekt der moralischen Gesinnung, sondern lediglich einem Irrtum zur Last fällt, da alsdann nicht die Absicht, den Betreffenden in unerlaubter Weise zu bevorzugen, besteht — sofern entspringt sie dem Drange, den Lust- und Unlust-Empfindungen eines bestimmten Individuums darum eine größere Berücksichtigung zu Teil werden zu lassen als sie mit Recht beanspruchen können, weil die betreffende Person uns persönlich nahe steht und weil wir sie als zu uns gehörig betrachten oder erkennen. Insofern trägt die Parteilichkeit also gleichsam den Charakter der erweiterten Selbstsucht, und das, was sie sittlich verwerflich macht, hat lediglich in dem egoistischen Moment, das sie in sich enthält, seinen Grund. Weil sie aber nicht rein egoistisch ist, sondern über die nackte, nur an die eigne Person denkende Selbstsucht in bemerkenswerter Weise hinausgeht, so hat sie, insofern sie dies thut, trotz ihrer Parteilichkeit unbezweifelbaren sittlichen Wert und zwar einen um so höheren, einen je höheren Grad selbstloser Anteilnahme sie den Interessen des Betreffenden im Verhältnis zu den eigenen, rein egoistischen Interessen entgegenbringt. Übrigens ist, wie wir weiter unten noch sehen werden, das egoistische Moment, von dem soeben die Rede war, in jeder Art von Neigung, die wir bestimmten Individuen aus persönlichen Gründen entgegenbringen (d. h. in jeder, die über die rein menschliche Anteilnahme, die wir Jedermann zollen sollen, hinausgeht) unter allen Umständen enthalten; — indessen giebt es der betreffenden Neigung einen unlauteren oder geradezu unsittlichen Charakter doch nur dann, wenn es im Übermaaß vorhanden ist und dadurch ein andere berechtigte Interessen schädigendes Übergewicht erlangt. Es entspricht dies ganz der Thatsache, daß auch der auf die eigne Person beschränkte Egoismus nicht unsittlich, sondern einfach natürlich ist, so lange er sich in denjenigen Schranken hält, die die gebotene Rücksichtnahme auf die Interessen Anderer oder, was dasselbe ist, die das höhere Interesse des Gesamtwohls bedingt. Ja noch mehr: es

ist sogar zweifellos, daß der Egoismus bis zu einem gewissen Grade nicht bloß zulässig, sondern geradezu notwendig ist, und daß eine gewisse Rücksichtnahme auf die eigenen persönlichen persönlichen Interessen daher im Interesse der Gesamtheit ganz direkt geboten werden müßte (bezw. wirklich geboten werden muß), falls der Egoismus das Individuum nicht auch ohne Gebot zu dieser Rücksichtnahme bestimmte oder faktisch bestimmt. Eben in diesem Umstand haben die sogenannten Pflichten des Individuums gegen sich selbst ihren Grund. Ebenso aber ist es auch ganz in der Ordnung, ja geradezu im Interesse der Gesamtheit geboten, daß wir denen, die uns persönlich nahe stehen, eine besonders rege und warme Anteilnahme entgegenbringen. — Die Gerechtigkeitsliebe unterscheidet sich übrigens nur dadurch von der Uneigennützigkeit, daß sie neben den Interessen fremder Individuen auch die spezifisch-egoistischen Interessen des Handelnden selbst in Betracht zieht und sie jenen gegenüber als ihnen gleichwertige in Anschlag bringt — wohingegen die Uneigennützigkeit als solche ausschließlich an das Wohl und Wehe Anderer und gar nicht an das eigne, persönliche Wohl des Handelnden denkt. Eben deshalb aber setzt die Gerechtigkeitsliebe selbst ein hohes Maaß von Uneigennützigkeit in der Denkungsweise unter allen Umständen bereits voraus. Denn wer gerecht urteilen und auch für sich selbst nicht mehr, als ihm nach Recht und Gerechtigkeit zusteht, in Anspruch nehmen will, der muß auch die Rechte der Andern in Gedanken anerkennen und achten, weil ja der Rechtsbegriff selbst und damit auch der Begriff des eigenen Rechtes lediglich aus der Anerkennung der Thatsache, daß die Interessen aller Individuen als solche gleichwertig sind und darum gleicherweise berücksichtigt zu werden verdienen, entspringt. Die Gerechtigkeitsliebe aber weist ganz direkt und augenfälliger, als das bei der Uneigennützigkeit der Fall ist, auf dasjenige Geistesvermögen, in dem sie ihren Ursprung hat, nämlich auf die Vernunft, die gleichsam die Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in Person ist, hin. Sobald nicht-egoistische Regungen in einer Menschenseele erwachen, wird der naive Egoismus des Gemütes demnach eingeschränkt, wenn auch anfangs, ohne daß das Indi-

viduum sich dessen bewußt wird und also zunächst durch ein ebenso naives, seiner selbst ebenso unbewußtes sittliches Empfinden. Beide Gemütsströmungen: die egoistische und die nicht-egoistische, laufen vorerst, d. h. so lange sie nicht in Konflikt geraten, ruhig neben einander hin. Weil aber ein partieller Widerstreit zwischen ihnen besteht, so ist es auch bei den bestgearteten Naturen nicht zu vermeiden, daß derselbe früher oder später einmal zum Ausbruch und dadurch auch zur Kenntnis des Individuums gelangt. Sobald dies aber geschieht, sobald bei einem bestimmten Anlaß ziemlich gleich starke egoistische und nicht-egoistische Regungen mit einander um die Oberherrschaft ringen, dadurch ein Hin- und Herschwanken des Gemütes entsteht und durch dasselbe dem Individuum Gelegenheit zur Vergleichung und abwägenden Beurteilung der einander widerstreitenden Interessen gewinnt: alsobald wird es sich der Verschiedenartigkeit dieser letzteren und des Unterschiedes, der zwischen dem egoistischen und dem vernünftig-sittlichen Empfinden als solchem besteht (oft zwar nur dunkel, oft aber auch mit größerer Klarheit und Entschiedenheit) bewußt. Die bei einem solchen Anlaß sich blitzschnell in unserm Innern kreuzenden und einander wechselseitig verdrängenden Erwägungen lassen sich abstrakt ausgedrückt etwa dahin präzisiren. Die Vernunft sagt: „Des Andern Leid ist auch Leid und des Andern Lust auch Lust“ und zieht uns dadurch ohne Weiteres in ein fremdes Interesse. Hiergegen aber lehnt sich der dadurch beeinträchtigte Egoismus auf, indem er (gestützt auf den das Höhere, Allgemeine außer Acht lassenden Verstand) argumentirt: „Wenn Dieser oder Jener leidet oder sich freut, was kümmert's mich? Sein Leid ist nicht mein Leid und seine Lust nicht meine Lust: denn ich bin nicht er und er ist nicht ich.“ Ja, diese Denkweise kann sogar noch weiter getrieben werden; der noch raffinirter gewordene Egoismus kann sprechen: „Wenn Andre leiden und ich leide nicht, so läßt der Vergleich ihres Zustandes mit dem meinen mich, die Vorzüglichkeit des letzteren allererst deutlich empfinden und richtig schätzen: aus der Vorstellung fremden Leidens entspringt für mich somit Lust. Und umgekehrt: wenn Andere genießen und

ich darbe, so mehrt die Vorstellung fremden Genusses meine Pein, jene Vorstellung verursacht mir mithin Schmerz. Wie thöricht ist es also, mich für das Wohlergehen Derjenigen, deren Interessen den meinigen derartig entgegengesetzt sind, auch nur im Mindesten zu erwärmen!" Gestützt auf solche und ähnliche, rein verständige Argumentationen, die durch die ihnen zu Grunde liegende einseitige Wahrheit blenden, verhärtet sich der Egoismus gegen die Stimme der Vernunft, bringt sie, wenn sie nicht laut genug spricht, vorübergehend oder auch auf längere Zeit zum Schweigen, und wächst sich bei dazu veranlagten Naturen allmählich immer entschiedener zur raffinirtesten Selbstsucht, ja sogar oft zu Grausamkeit und gefühllosester Bosheit aus. In den allermeisten Fällen aber kommt früher oder später die Vernunft doch wieder zu Worte und sobald dies geschieht, kann sich das Individuum der mehr oder minder entschieden sich aufdrängenden Erkenntnis nicht entziehen: daß die ganze Theorie der schrankenlosen Selbstsucht zu nichte gemacht wird durch die bloße Existenz und Wirksamkeit der Vernunft, daß der vernünftige und seine Vernunft gebrauchende Mensch als solcher sich nolens volens für das Wohlbefinden Anderer interessiren und an ihrem Wohl und Wehe mitfühlenden Anteil nehmen muß und sich dieses Anteils, so lange die Stimme seiner Vernunft noch nicht ganz in ihm ertötet ist, in seinem Innern nicht völlig erwehren und entschlagen kann, daß demnach die Theorie des schrankenlosen Egoismus für ein Wesen, das Vernunft besitzt und sie gebraucht, nicht zutreffend ist und nicht paßt und von ihm nur unter völliger Preisgabe und Nichtachtung seiner höheren Natur adoptirt werden kann.*) Im Anschluß an

*) „Aber", so wird man hiergegen vielleicht einwenden: „die bloße vernünftige Erkenntnis, daß fremdes Leiden auch Leiden und als solches schlecht und fremde Lust auch Lust und als solche gut ist, hat doch an sich noch keinerlei sittlichen Wert. Denn so viel Vernunft hat doch wohl jeder nicht geradezu blödsinnige Mensch, daß er diese Thatsache einfach als Thatsache einsehen und begreifen kann. Diese Thatsache macht aber auf den unsittlichen Menschen keinen oder doch nicht den gehörigen Eindruck; ihrer Erkenntnis zum Trotz ist er vielleicht der denkbar schlechteste und erbärmlichste aller Menschen, der denkbar raffinirteste und rücksichtsloseste

diese Erkenntnis aber dämmert dem Individuum zuerst dunkel, mit der Zeit aber immer deutlicher auch die andre, daß der Standpunkt der praktischen Vernunft, der die Interessen einer Vielheit von Individuen in Betracht zieht, ein höherer ist als der des Egoismus, der ausschließlich auf das Wohl eines einzigen Bedacht und Rücksicht nimmt, daß dieser höhere Standpunkt der dem vernünftigen Individuum als solchem geziemende ist, oder, was dasselbe ist, daß die Vernunft um dieses ihres höheren Standpunktes willen die Oberherrschaft über den Willen des Vernunft begabten Individuums mit Recht beanspruchen kann, und daß letzteres demnach sich selbst entwürdigt, wenn es sich dieser Oberherrschaft zu entziehen strebt und sich bewußt und absichtlich auf den niedrigeren Standpunkt des die Stimme der Vernunft mißachtenden, rücksichts-

---

Egoist. Die Sittlichkeit muß also doch wohl noch auf etwas Anderem beruhen als auf der Fähigkeit, die erwähnte Thatsache einfach als solche zu begreifen und zu erkennen. Hierauf ist zu erwidern: Der bloße Umstand, daß der Einzelne Vernunft genug besitzt, um jene Thatsache als solche zu erkennen, giebt allerdings dem Charakter desselben noch keinerlei sittlichen Wert; denn sonst wäre die ungeheure Mehrzahl aller Menschen edel und gut. Dies letztere ist vielmehr nur bei Demjenigen der Fall, bei dem, wie im Text ausgeführt, die Vernunft über Verstand und Sinnlichkeit die Oberherrschaft hat, bei dem die Tendenz zu objektiv-vernünftiger Betrachtungsweise die einseitig-verständige Betrachtungsweise des Egoismus überwiegt. Nicht das also ist für den sittlichen Wert des Charakters entscheidend, daß das betreffende Individuum sich überhaupt zu objektiv-vernünftiger Anerkennung der oben erwähnten Thatsache erheben kann — dies ist allerdings eine conditio sine qua non, aber eine solche, die auch der raffinirteste Böse-wicht erfüllt — sondern das ist Ausschlag gebend, daß dies Sicherheben zu vernünftiger Betrachtungsweise thatsächlich geschieht und zwar oft und leicht und unwillkürlich bei jeder sich bietenden Gelegenheit geschieht, daß es dem Individuum natürlich und gewöhnlich ist, daß die Neigung dazu bei ihm vorhanden ist, daß es sich gern und mühelos auf den Standpunkt anderer Menschen versetzt und nicht allzu leicht durch egoistische Erwägungen wieder von ihm abgezogen wird, sondern fremden Interessen vielmehr in Gedanken jederzeit die ihnen gebührende Beachtung, die sich alsdann vorkommenden Falles auch in die entsprechenden Handlungen umsetzt, schenkt. Der Egoist ist einer solchen Betrachtungsweise zwar auch fähig — aber sie ist ihm nicht natürlich und gewöhnlich: er verfällt nicht leicht von selbst auf sie und hat auch keine Neigung, bei ihr zu verweilen; seine Natur drängt ihn vielmehr unwillkürlich immer wieder in die einseitig-egoistische Be-

losen, kalt verständigen Egoismus stellt. Und da wir uns dabei zugleich bewußt werden, daß davon, ob wir uns auf diesen höheren Standpunkt stellen oder nicht, das Wohl und Wehe anderer denkender und empfindender Wesen in höherem oder geringerem Grade mit abhängt, daß diese also in erheblichem Maße auf uns d. h. auf unser Gerechtigkeits- und Billigkeits-Gefühl angewiesen sind und wir demnach offenbar die Mitverantwortlichkeit für ihr Wohl und Wehe, das wir sowohl mehren als mindern können, tragen: so erwacht mit der Erkenntnis der durch die Vernunft bedingten höheren Würde der Menschennatur zugleich das Verständnis für die an diese Würde geknüpfte, durch die der Vernunft eigentümliche Fähigkeit, uns auf einen nicht-egoistischen Standpunkt zu versetzen, uns auferlegte, uns Andern gegenüber in ganz bestimmter Weise bindende sittliche Pflicht. — Die Verpflichtung als solche entspringt also (wie schon im I. Teil angedeutet) einerseits daraus, daß die Lust- und Unlust-Empfindungen verschiedener Individuen als solche gleichwertig sind — andererseits daraus, daß das einzelne Individuum zum Wohl und Wehe vieler Andern in mannigfacher Weise beizutragen vermag

---

trachtungsweise zurück, lehnt sich gegen die objektiv-vernünftige bewußt oder unbewußt auf und setzt ihm die oben erwähnten verständig-egoistischen Argumente entgegen. Der Erfolg für das Handeln bleibt naturgemäß nicht aus. — Eine vorwiegende Tendenz für die eine oder die andere Betrachtungsweise ist den meisten Menschen angeboren. Doch kann auch die Erziehung hier bis zu einem gewissen Grade veredelnd eingreifen, indem sie das Kind von früh auf an eine vernünftige, objektiv gerechte Auffassungsweise gewöhnt und sie ihm dadurch, soweit dies möglich ist, zur zweiten Natur macht — oder richtiger gesagt: der besseren Natur in ihm zur Oberherrschaft über die niederen, einseitig-egoistischen Neigungen verhilft. Alles kommt in dieser Beziehung eben darauf an, daß die abstrakte Erkenntnis von der Gleichwertigkeit eigener und fremder Interessen als solcher aktuell werde d. h. daß sie dem Menschen so in Fleisch und Blut übergehe, daß sie sich im einzelnen konkreten Fall ungerufen von selbst einstellt und durch ihr bloßes Gegenwärtigsein bestimmenden Einfluß auf sein Wollen und Handeln gewinnt. Diese Erkenntnis, die die Grundlage des Gerechtigkeitssinnes ist, rechtzeitig zu wecken und auf jede erdenkliche Weise zu kräftigen und zu nähren, sie ihm so viel wie möglich gegenwärtig zu erhalten, ist daher die Hauptaufgabe der Erziehung. —

und daher auch ihnen in erheblichem Maße für sein Thun und Lassen verantwortlich ist — und endlich und vornehmlich daraus, daß es diese Thatsachen begreifen und ihnen also bestimmenden Einfluß auf sein Wollen und Handeln einräumen kann.

Wenn sonach auch alle menschlichen Pflichten objektiv in der Gleichwertigkeit aller individuellen Lust- und Unlust-Empfindungen als solcher wurzeln und wenn demgemäß alle wahrhaft sittlichen Handlungen subjektiv aus dem Gerechtigkeitsgefühl d. h. aus der unparteiischen, alle persönlichen Rücksichten bei Seite setzenden gefühlsmäßigen Würdigung dieser Gleichwertigkeit entspringen, so folgt hieraus darum doch noch keineswegs, daß wir allen Individuen gegenüber die gleichen Pflichten haben und auch unsererseits allen gegenüber die gleichen Rechte besitzen. Denn da, wie soeben erwähnt, die Verpflichtung auch durch das Vermögen zu helfen oder zu schaden bedingt ist, und da dieses Vermögen in jedem Falle ein begrenztes ist, so ergiebt sich von selbst, daß dasselbe uns nicht allen Individuen gegenüber in gleichem Maaße verpflichten kann. Vielmehr haben diejenigen Menschen, die uns durch Geburt und persönliche Beziehungen mancherlei Art, durch Verwandtschafts- und Freundschaftsbande ꝛc. am nächsten stehen und die folglich auch am direktesten auf Hülfeleistungen von unserer Seite angewiesen sind, auch naturgemäß das nächste und größte Anrecht an unsre praktische Anteilnahme und Liebe. Und da nun jedes Individuum in dem großen sozialen Organismus, dem es angehört, eine ganz bestimmte, ihm eigentümliche Stelle einnimmt und folglich keinem der übrigen Individuen genau so gegenüber steht wie den andern, so resultirt hieraus für jeden Einzelnen ein ganz bestimmter, sich mit dem keines andern Menschen genau deckender, nur ihm selbst eigentümlicher Kreis von Pflichten. Eben durch diese systematische Eingliederung des Einzelne in den Organismus des Ganzen aber wird die Wohlfahrt der Gesamtheit, auf die alles ankommt, am wirksamsten gefördert. Übrigens ist das Maß der Pflicht andererseits, wie sich von selbst versteht, auch durch die persönliche Leistungsfähigkeit des betreffenden Indivi-

dumms begrenzt und bestimmt: wem viel gegeben ist — auf die eine oder die andere Weise — von dem wird auch viel gefordert.—

Kant hat den Zustand, der eintritt, wenn der vernünftige Mensch als solcher sich selbst regiert d. h. wenn seine Vernunft ihm die Ziele seines Wollens und Handelns bestimmt — jenen Zustand, der eigentlich bei jedem vernünftigen Wesen der thatsächlich herrschende sein sollte, weil er der einzige ist, der der vernünftig-sittlichen Würde der Menschennatur entspricht — Kant hat diesen Zustand, sage ich, mit einem ungemein treffenden Ausdruck als den der sittlichen Autonomie bezeichnet, während er unter sittlicher Heteronomie offenbar das umgekehrte Verhältnis, die Oberherrschaft des selbstsüchtigen Egoismus über den vernünftigen Willen, die Degradirung der Vernunft zur gehorsamen Dienerin der selbstsüchtigen Neigung (und also einen Zustand, der eintritt, wenn die Vernunft nicht mehr die letzten Ziele des Wollens und Handelns vorschreibt, wohl aber dem Egoismus zur Erreichung seiner selbstsüchtigen Zwecke behülflich ist) verstand. Diese Unterscheidung ist so aus dem Wesen der Sache geschöpft, für das wahre Verhältnis zwischen Vernunft und Sittlichkeit so bezeichnend und in so hohem Grade bedeutungsvoll, daß sie nicht oft genug ans Licht gezogen und nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden kann.*) Bei alledem aber wird man Kant nicht beistimmen können, wenn er behauptet, daß im Zustande der sittlichen Autonomie die Vernunft den Willen unmittelbar, „ohne ein dazwischen kommendes Gefühl der Unlust oder Lust" zum Begehren oder Verabscheuen bezw. zum Handeln bestimme

*) Ja der Begriff der moralischen Heteronomie läßt sich sogar noch durch den einer ethischen Heteronomie ergänzen, insofern es nahe liegt, diese Bezeichnung dem in der Theorie des Eigennutzes zu Tage tretenden Bestreben beizulegen, dem Egoismus theoretisch und prinzipiell die Oberherrschaft über die Vernunft als etwas ihm von Rechtswegen Zukommendes zu vindiziren. Denn dieses Bestreben läuft ja darauf hinaus, den Zustand der moralischen Heteronomie mit vernünftigen Gründen zu rechtfertigen und somit die praktische Herabwürdigung der Vernunft, ihre thatsächliche Unterordnung unter den Egoismus, gleichsam nachträglich durch sie selbst gutheißen zu lassen und mit ihrer Hülfe als etwas, was vollkommen in der Ordnung sei, theoretisch zu begründen.

(Kr. d. p. V. R. 133) und wenn er im Zuſammenhang damit die Anſicht vertritt, daß nur ſofern der Menſch aus Achtung vor dem Geſetz d. h. aus bewußtem Pflichtgefühl handle (in welchem Falle er eben allein durch die Vernunft und in keiner Weiſe durch ein Gefühl der Neigung oder Abneigung geleitet werde) von wahrer Sittlichkeit die Rede ſein könne. Was bei allen ſeinen diesbezüglichen Behauptungen vornehmlich in die Augen fällt, iſt die ſchroffe Gegenüberſtellung von Pflichtgefühl und Neigung. Beide ſind einander nach Kant offenbar völlig entgegengeſetzt und haben nichts miteinander gemein. Dies iſt jedoch in Wahrheit keineswegs der Fall. Allerdings ſtehen Pflicht und Neigung ſehr oft in diametralem Gegenſatz zu einander, inſofern das Individuum häufig für das, was die Pflicht ihm gebietet, keinerlei oder nur geringe Neigung empfindet. Aber dies iſt doch eben nur dann der Fall, wenn es wenig oder gar kein Pflichtgefühl beſitzt — denn das Pflichtgefühl — dies kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden — das Pflichtgefühl iſt ja ſelbſt eine Neigung — diejenige Neigung nämlich, die wir für das uns Verpflichtende, ſofern wir es bewußterweiſe als ein ſolches betrachten oder erkennen, empfinden. Allerdings kann diejenige Neigung, die wir Pflichtgefühl nennen, auch mit andern Neigungen, die mit Pflicht und Pflichtgefühl nichts zu ſchaffen haben, in Konflikt geraten, ja es geſchieht dies ſogar ſehr häufig, da das Pflichtgefühl eine durchaus ſelbſtloſe Neigung iſt und da zwiſchen ſelbſtloſen und egoiſtiſchen Neigungen als ſolchen naturgemäß ein partieller Widerſtreit beſteht. Aber jeder Konflikt zwiſchen Pflichtgefühl und nicht-pflichtmäßiger Neigung iſt doch eben auch nur ein Konflikt zweier ſich partiell widerſtreitender Neigungen, der ſich als ſolcher in keiner Weiſe von einer Kolliſion zweier egoiſtiſcher Neigungen, die ja auch unter einander in Widerſtreit geraten können, unterſcheidet.

Dies würde Kant freilich nicht zugeſtehen, weil er eben der Meinung iſt, daß das Pflichtgefühl, da es „weder ein Gefühl der Luſt noch ein Gefühl der Unluſt ſei“ (R. 202 + 3) und alſo auch „weder zum Vergnügen noch zum Schmerze gerechnet werden dürfe“ (R. 206) „alle

Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlage" (R. 214) und also auch nicht selbst den Neigungen beigezählt werden könne. Woher aber diese Auffassungsweise? Es scheint mir zweifellos, daß sie der völlig richtigen Erkenntnis, daß das Pflichtgefühl eine ganz eigenartige, von allen übrigen Neigungen wesentlich verschiedene Empfindung ist, entspringt. Worin aber hat diese Empfindung ihren Grund? Kant's eigene Schilderungen desjenigen Gefühls, das er als „Achtung vor dem Gesetz" bezeichnet, bringen uns auf die richtige Spur. Denn aus diesen Schilderungen (die sich S. 197—99 und weiterhin S. 202 ff. der Rosenkranz'schen Ausgabe der Kr. d. p. V. befinden) geht hervor, daß das Pflichtgefühl eine aus Lust und Unlust, aus Neigung und Abneigung seltsam gemischte Empfindung ist, insofern sich in ihr einerseits die Freude an der „Herrlichkeit des moralischen Gesetzes" (R. 202) mit der Abneigung gegen die durch dieses Gesetz gebotene Selbstbeschränkung d. i. partielle Nichtbeachtung unserer egoistischen Neigungen, andererseits das demütigende und, darum schmerzliche Gefühl unserer eigenen moralischen Schwäche (R. 197 ff. 202 + 3) mit dem erhebenden Gefühl der moralischen Selbstschätzung, das wir uns selbst als vernünftigem, der Sittlichkeit fähigem Wesen zollen, verbindet. (R. 206 + 7) Hierdurch gesteht Kant aber indirekt selber zu, daß das Pflichtgefühl ebenfalls eine (zwar mit Abneigung vermischte) Neigung sei oder mit anderen Worten eine Empfindung, in der sich überwiegende Neigung mit unterdrückter Abneigung vereinigt findet. Indessen ist damit freilich die Definition des Pflichtgefühls noch keineswegs erschöpft. Denn es giebt ja auch andre aus Neigung und Abneigung gemischte Empfindungen, die trotzdem auf die Bezeichnung „Pflichtgefühl" keinerlei Anspruch erheben können. Wenn ich z. B. den Entschluß fasse, mir mannigfache, kleinere Entbehrungen aufzuerlegen, weil ich mir nur vermöge derselben einen großen, mich in hohem Grade reizenden Genuß erkaufen kann, so ist die freudige Erwartung des letzteren auch durch den Gedanken an die unvermeidlichen Entbehrungen, die ihn allein ermöglichen, getrübt — ich empfinde also ebenfalls Lust und Unlust, Neigung und Abneigung zugleich, und die Lust und

Neigung ist es auch hier, die die Unlust und Abneigung bezwingt. Bei alledem aber ist es in diesem Falle doch keine Regung des Pflichtgefühls, die mich treibt. Von einer solchen kann vielmehr nur die Rede sein, wenn bei einer derartig gemischten Empfindung die Neigung die Abneigung nur darum überwiegt, weil (ja häufig überhaupt nur darin ihren Grund hat, daß) der Mensch die betreffende Handlung als eine aus höheren nicht-egoistischen Rücksichten gebotene betrachtet oder erkennt.*) In Wahrheit geboten aber kann eine derartige Rücksicht nur sein in Anbetracht

*) Das Charakteristische des Pflichtgefühls besteht also darin, daß sich in ihm die Neigung für eine aus nicht-egoistischen Rücksichten geboten erscheinende Handlung als solche mit einer mehr oder minder starken Abneigung gegen dieselbe mischt, und zwar einer Abneigung, die aus egoistischen oder persönlich parteiischen Gründen entspringt — wobei aber trotz der oft sehr starken Abneigung die Neigung überwiegt und zwar einzig und allein deshalb, weil der Betreffende die in Rede stehende Handlung eben als eine aus höheren, nicht egoistischen Gründen gebotene erachtet oder erkennt. Es ist hierbei selbstredend immer von bewußtem Pflichtgefühl die Rede, nicht von jener unbewußten Anerkennung sittlicher Verpflichtungen, die gleich noch zur Sprache kommen wird, die aber Kant überhaupt gar nicht als eine wahrhaft sittliche Empfindung anerkennt und gelten lassen will. Daß er bei seiner „Achtung vor dem Gesetz" das bewußte Pflichtgefühl im Auge hatte, geht übrigens auch aus seiner Erklärung hervor, daß der aus Achtung vor dem Gesetz handelnde Mensch die zu vollbringende That nicht völlig gern thue, sondern sich halb widerwillig einem durch das Gebot der Vernunft auf ihn ausgeübten Zwang unterwerfe, und zwar einem Zwang, den er als solchen empfinde und erkenne. Eben hierauf gründet ja Kant seine Behauptung, daß den Menschen in diesem Falle keinerlei Neigung bestimme. In der That ist denn auch das bewußte Pflichtgefühl undenkbar, ohne diese Empfindung eines auf unsre egoistischen Neigungen und persönlichen Liebhabereien ausgeübten Zwanges: denn wenn diese Empfindung fehlt, dann handelt der Mensch eben nicht aus Pflichtgefühl, sondern aus unbewußt sittlicher Neigung, aus Liebe für einen andern Menschen aus Begeisterung für eine gute Sache ꝛc. und also keineswegs deshalb, weil er die betreffende Handlung als eine gebotene ansieht oder erkennt. Bei alledem aber ist es durchaus nicht immer die Macht der eigenen Vernunft, die jenen Zwang ausübt, sondern ebenso häufig die Macht teils geradezu irrtümlicher, teils wenigstens unbegriffener, künstlich anerzogener und kritiklos adoptirter Voraussetzungen, die Macht des Vorurteils, des Aberglaubens oder auch der zähe am Herkömmlichen haftenden Gewohnheit. In den letzteren Fällen handelt es sich meist gar nicht um wirkliche, sondern um bloß

eines allen einseitig individuellen Zwecken übergeordneten und eben deshalb jedes Individuum als solches verpflichtenden Zweckes. Indessen ist es gar nicht notwendig, daß der aus Pflichtgefühl Handelnde den Wert des ihn thatsächlich verpflichtenden Zweckes zu begreifen und selbständig zu beurteilen imstande sei, ja es ist sogar möglich, daß er von dem Vorhandensein eines solchen Zweckes überhaupt keine bestimmte Vorstellung hat, daß er den in Rede stehenden Zweck entweder nur dunkel ahnt oder überhaupt gar nicht kennt. So kann sich ein Kind aus wirklichem Pflichtgefühl (nicht etwa bloß aus Furcht vor Strafe, oder aus Gedankenlosigkeit und Indolenz, oder aus Liebe gegen den, der gebietet) einem Gebot unterwerfen, dessen Zweck es nicht versteht und nicht kennt. Es beugt sich dann eben lediglich vor der persönlichen (moralischen) Autorität des Gebietenden d. h. es nimmt auf Grund dieser unmittelbar empfundenen Autorität ohne Weiteres an entweder, daß die gebotene Handlung ihrer Wirkung wegen gut, d. h. daß das betreffende Gebot durch seinen Inhalt sittlich wertvoll und durch seinen Zweck gerechtfertigt sei, oder aber daß der, der gebietet, das Recht besitze, unter allen Dingen Gehorsam von ihm zu verlangen. Und so steht denn auch hier in einem wie im andern Falle wieder die Autorität des objektiv höchsten Zweckes im Hintergrunde, weil letztere allein Gebote als solche rechtfertigen und die persönliche,

---

vermeintliche, bloß eingebildete Verpflichtungen. Immer aber giebt dabei für den Willen des Subjektes den Ausschlag die freilich oft nur dunkel empfundene Überzeugung, daß ein höheres und wertvolleres Interesse, dessen Respektirung geboten ist, auf dem Spiele stehe als dasjenige, des in unserer rein persönlichen, egoistischen Neigung zum Ausdruck gelangt, und daß eben deshalb diese letztere der pflichtgemäßen Neigung untergeordnet, ja ihr nötigenfalls völlig zum Opfer gebracht werden müsse. Jedes Interesse aber hat ein Ziel, einen Zweck. Alles Pflichtgefühl gründet sich demnach bewußt oder unbewußt auf die Voraussetzung eines den in Frage stehenden egoistischen Zwecken übergeordneten und darum das Individuum zu seiner Beförderung verpflichtenden Zweckes — und es ist nichts als die mehr oder weniger mit Abneigung gemischte Neigung, die (aus egoistischen Gründen mehr oder minder widerwillige) Hingabe, die unser Gemüt unbewußt oder bewußt jenem Zwecke darum entgegenbringt, weil es ihn als einen, dessen Förderung geboten ist, voraussetzt oder erkennt.

unbedingten Gehorsam heischende Autorität bestimmter Individuen als solche begründen kann;*) — nur daß das Kind sich ruhig und skrupellos bei seiner Unkenntnis desselben bescheidet, weil es rückhaltlos der höheren Einsicht derer, die es sich geistig überlegen fühlt, vertraut. Es ist dies der Standpunkt des moralisch Unmündigen, den sehr viele Menschen in gewissen (oder auch in den meisten) Dingen ihr Leben lang nicht verlassen: sie thun das Rechte nur, weil man es ihnen von früh auf als recht und gut bezeichnet hat, weil sie es auch von Anderen gethan sehen und weil sie es auf Grund der allgemeinen herrschenden Meinung ebenfals als angemessen und lobenswert erachten — ohne weiter darüber nachzudenken, ob das allgemeine Urteil auch gerechtfertigt sei und ohne sich zu fragen: warum? Ähnlich wie das Verhältnis des blindlings ihrer höheren Einsicht vertrauenden Kindes seinen Eltern gegenüber dachte sich nun allem Anscheine nach auch Kant das Verhältnis des sittlich selbständigen Menschen gegenüber seiner eigenen, „reinen, praktischen" Vernunft. Die letztere gebietet seiner Meinung nach schlechthin und unbedingt in jedem einzelnen Fall, sie redet durch die Stimme des Gewissens zu uns, und über das, was sie von uns fordert, besteht seiner Ansicht nach unter keinen Umständen auch nur der mindeste Zweifel.**) Der Mensch aber hat ebenso schlechthin

*) So schuldet z. B. der Soldat unter der Fahne seinem Vorgesetzten unter allen Umständen Gehorsam — einerlei, ob der Befehl desselben einen vernünftigen Zweck hat oder nicht. Hier scheint also der Gehorsam um seiner selbst willen Pflicht, ohne Rücksicht auf irgend welchen Zweck. Trotzdem fehlt auch hier in Wahrheit der verpflichtende und den bedingungslosen Gehorsam allein rechtfertigende Zweck nicht. Denn die persönliche, zu bedingungslosem Gehorsam verpflichtend: Autorität des Vorgesetzten ist selbst nur von der Autorität desjenigen Zweckes geborgt, dem das Heerwesen mit allen seinen Institutionen seine Entstehung verdankt: dem Schutze und der Sicherheit des Vaterlandes. Und ein Gleiches ist es mit aller berechtigten, persönlichen Autorität. —

**) Vergl. R. 149 + 50: „Was nach dem Prinzip der Autonomie der Willkür zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen . . . ." „was Pflicht sei, bietet sich Jedermann von selbst dar . . . ." und weiterhin: „Es muß also die Beurteilung dessen, was

und unbedingt dem an ihn ergehenden Befehle zu gehorchen, lediglich weil er fühlt und weiß, daß es seine Vernunft ist, die ihm gebietet, nicht aus irgend einem andern Grunde, auch nicht aus Rücksicht auf einen als gut erkannten oder erachteten Zweck. Diesen letzteren Punkt insbesondere hat Kant zu wiederholten Malen aufs Entschiedenste betont. Dennoch muß doch auch er vorausgesetzt haben, daß die Vernunft bei ihren Geboten irgend welche löblichen Zwecke im Auge habe, da einmal der Zweckbegriff notwendig zum Begriff der (praktischen) Vernunft gehört — indem wir uns ein zweckloses Handeln gar nicht als ein vernünftiges denken können und der Begriff der praktischen Vernunft, wenn wir den Zweckbegriff fortdenken, allen Sinn und alle Bedeutung verliert — und da zweitens eine Handlung nur gut sein kann entweder um des Zweckes willen, dem sie thatsächlich dient, oder aber um der Gesinnung willen, die bei jener Handlung einen gut Zweck im Auge hat — niemals aber an und für sich selbst. Wenn ich also schlechthin und unbedingt d. h. ohne nach den Zwecken und Zielen der Handlung zu fragen nur thue, was meine Vernunft mir gebietet und es nur **darum** thue, weil sie es mir gebietet, so läßt sich eine solche Handlungsweise — vorausgesetzt, daß sie überhaupt möglich wäre — doch eben auch nur durch die Annahme rechtfertigen und vernünftig begründen, daß die Vernunft als solche nur die besten Zwecke im Auge haben und darum auch lediglich, was recht und gut sei, gebieten **könne**. In diesem Falle beschiede der Mensch sich also auch nur — ganz wie das Kind der höheren Einsicht seiner Eltern gegenüber — den Zweck, den er aber notwendig voraussetzen und zwar notwendig als einen höchst wertvollen, allen persönlichen Zwecken übergeordeten voraussetzen müßte, nicht verstehen und einsehen zu können. Eben dies aber hat bei dem sittlich selbständigen Menschen seiner eigenen Vernunft gegenüber keinen

---

nach ihm (d. i. nach dem Sittengesetz) zu thun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte."

Sinn. Denn wenn die Vernunft einen Zweck im Auge hat und wenn ſie auf dieſen ihre Gebote gründet, ſo muß der Menſch als ſelbſt vernünftiges Weſen dieſen Zweck auch zu begreifen imſtande ſein — allerdings erſt wenn ſeine Vernunft den nötigen Reifegrad erlangt hat d. h. erſt dann, wenn das betreffende Individuum ſittlich mündig. So lange dies aber nicht der Fall iſt, ſo lange kann ihm auch ſeine eigne Vernunft noch nicht gebieten, was er thun und laſſen ſoll, und was er in dieſem Falle für Gebote ſeiner eigenen Vernunft anſieht — die Ausſprüche ſeines Gewiſſens nämlich — ſind bloße Gebote einer durch Erziehung und Gewohnheit ihm eingepflanzten, nicht immer wahrhaft vernünftigen Überzeugung. Allerdings können derartige Ausſprüche eines mehr auf mechaniſchem Wege als durch eigne ſelbſtändige Geiſtesthätigkeit erworbenen ſubjektiven Gewiſſens auch wirkliche Gebote der allgemeinen Menſchenvernunft ſein, die uns die Erziehung oder auch der allgemeine Landesbrauch ſchlechthin als Gebote und alſo noch bevor wir ihre Bedeutung recht zu würdigen und zu verſtehen imſtande ſind, überliefert; ſie ſind aber auch ebenſo oft bloße Ausgeburten des Irrtums und des Wahns. So oft wir aber in Wahrheit in unſerem Innern die gebietende Stimme unſerer eigenen Vernunft vernehmen — und ſie iſt es allein, die die lautere Flamme des Pflichtgefühls im ſittlich mündigen Menſchen entzündet — alſobald müſſen wir den objektiv höchſten Zweck, dem alle wahre Sittlichkeit dient, mindeſtens dunkel erfaßt haben, ihn mindeſtens bis zu einem gewiſſen Grade intuitiv, wenn auch darum noch lange nicht bewußt und abſtrakt erkennen. Freilich iſt dies Erkennen oft noch ſehr dunkel und unvollkommen, womit es auch zuſammenhängt, daß die Stimme der Vernunft, die Stimme des ſelbſtändigen vernünftigen Gewiſſens, keineswegs immer ſo laut und deutlich ſpricht, daß über das, was ſie verlangt, kein Zweifel wäre, wie Kant annimmt und uns glauben machen will: wir fühlen wohl, daß wir Andern eine gewiſſe Beſchränkung unſerer egoiſtiſchen Begierden und perſönlichen Neigungen ſchuldig ſind — aber wir haben uns den Begriff des Allgemeinwohls doch noch nicht deutlich zum Bewußtſein gebracht und ſind

uns noch keineswegs klar darüber, wie weit unsere diesbezügliche Verpflichtung geht und was im einzelnen konkreten Falle die Rücksicht auf das Allgemeinwohl von uns fordert. Laut und deutlich spricht die Stimme unserer Vernunft nur in verhältnismäßig einfachen, leicht verständlichen, oder aber in bereits früher in Betracht gezogenen Fällen. Aber auch in allen den Fällen, in denen unsere Vernunft noch schwankt und gleichsam tastend nach dem Rechten sucht, schwebt ihr doch unwillkürlich der objektiv höchste Zweck des Allgemeinwohls schon vor, und sie benutzt ihn unbewußt als Maßstab, um mit seiner Hilfe, d. h. dadurch, daß sie nach dem ihm Angemessenen forscht, das Rechte zu erkunden. Dies hat Kant selbst dadurch zugestanden, daß er ausdrücklich erklärt, der sittliche Wert einer Maxime lasse sich nur aus der Thatsache, daß sie sich zum allgemeinen Gesetz qualifizire, erkennen, und die Tauglichkeit zum Gesetz sei eben deshalb der Prüfstein, dessen wir uns alle unwillkürlich bedienten, wenn es uns darauf ankomme, uns über die moralische Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer Handlung klar zu werden, um uns dieser Erkenntnis gemäß zum Thun und Lassen zu bestimmen.*) Denn zum allgemeinen Gesetz qualifizirt sich eben, wie wir im I. Teil gesehen haben, ausschließlich was dem Allgemeinwohl dient und ihm nützt. Hätte Kant aus diesem seinem eigenen Zugeständnis die richtigen Konsequenzen gezogen und sich nicht hartnäckig gegen die Anerkennung der Thatsache gesträubt, daß alle wahre Sittlichkeit auf der faktischen Hingabe an das Allgemeinwohl d. i. an den objektiv höchsten, absolut sittlichen Zweck, von dem die Idee des Guten allein Bedeutung und das Sittengesetz allein positiven Inhalt empfängt,

*) Vergl. R. 192: „Die Regel der Urteilskraft unter Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ist diese: Frage dich selbst, ob du die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen sollte — wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest. Nach dieser Regel beurteilt in der That Jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind. — Wenn die Maxime einer Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich. So urteilt selbst der gemeinste Verstand ꝛc."

beruht; hätte er eingesehen, daß die Vernunft nur durch die mehr oder minder klare Vorstellung dieses Zweckes d. i. nur durch einen wirklichen „materialen" Bestimmungsgrund und nicht auf eine völlig unfaßliche und unbegreifliche Weise, wie *er* annimmt, den Willen bestimmt: hätte er sich dies alles zum Bewußtsein gebracht, sage ich, so wäre ihm die Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung nicht als ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem erschienen (R. 196) und er hätte nicht nötig gehabt, aus diesem Anlaß einen ebenso unerklärlichen und unfaßlichen „freien Willen" zu hypostasiren und zur Glaubhaftmachung des letzteren wiederum seine zwar tiefsinnige, aber doch wunderliche und meines Erachtens gänzlich unhaltbare Lehre vom unveränderlichen intelligiblen Charakter zu ersinnen. Außerdem wäre ihm dann auch der Zusammenhang zwischen bewußter und unbewußter Sittlichkeit nicht entgangen und er wäre nimmermehr zu jenem viel angefochtenen Rigorismus, der auch die selbstloseste Regung des Mitgefühls nicht als sittliche Regung anerkennt, gelangt. — Da der letztere Punkt von besonderer Wichtigkeit ist, so erscheint es mir angezeigt, das Verhältnis zwischen unbewußter und bewußter Sittlichkeit einerseits und das zwischen Sittlichkeit und Egoismus andererseits hier noch etwas eingehender zu behandeln. — Wir haben im Vorhergehenden als das eigentliche (subjektive) Fundament der Sittlichkeit die objektiv-vernünftige, das Wesen und damit den Wert der Dinge unparteiisch schätzende Betrachtungsweise in ihrer Anwendung auf das Wohl und Wehe denkender und fühlender Wesen erkannt. Unsere Vernunft macht im einzelnen konkreten Falle diese Anwendung. Sie sagt uns: „Die Lust, die Dieser oder Jener empfindet, ist *auch Lust* und *als solche ebenso gut*, die Unlust, die er empfindet, *auch Unlust* und als solche ebenso schlecht wie deine eigne." Sie schafft dadurch neue, materiale Bestimmungsgründe für unsern Willen, zieht uns ohne Weiteres in ein fremdes Interesse und beschränkt auf solche Weise den ursprünglichen, naiven Egoismus. Wir empfinden nunmehr *so oft und so lange unsre Vernunft spricht*, gleich dem Andern Neigung für das, was *ihm* angenehm ist, und Abneigung gegen

das, was ihn schmerzt, und dieses auf das unparteiische Interesse der Vernunft gegründete, unpersönliche und selbstlose Interesse hat in jedem Falle unbezweifelbaren sittlichen Wert. Gleichwohl sind wir uns dieses sittlichen Wertes nicht unmittelbar als eines solchen bewußt. Dies ist vielmehr erst der Fall, wenn wir aus irgend einem Anlaß zu der Erkenntnis, daß wir als vernünftige Wesen bis zu einem gewissen Grade für das Wohl und Wehe Anderer mit verantwortlich oder, was dasselbe ist, an unserem Teil zur Förderung des Allgemeinwohls verpflichtet sind, gelangen. Der Begriff des Allgemeinwohls nämlich entspringt bei konsequent vernünftiger Betrachtungsweise von selbst. Denn da das vernünftige Individuum als solches an den Interessen aller denkenden und fühlenden Wesen Anteil zu nehmen und sie als wesentlich gleichwertige ohne Ansehen der Person in Betracht zu ziehen, sich nicht entbrechen kann: so muß ihm naturgemäß, sofern es in seinem Denken konsequent ist, als der wünschenswerteste Zustand der Dinge derjenige erscheinen, der den mannigfachen und sich partiell widerstreitenden Interessen aller dieser Individuen in unparteiischer d. h. von allen persönlichen Rücksichten absehender Weise so viel als irgend thunlich Rechnung zu tragen d. h. eben sich als ein Zustand des größtmöglichen allgemeinen Wohlbefindens darzustellen verspricht. Der Herstellung eines derartigen Zustandes strebt daher das vernünftig sittliche Individuum als solches bewußt oder unbewußt zu. Aber erst in dem Augenblick, in dem es sich für das Wohl und Wehe anderer Individuen mit verantwortlich zu fühlen und also seiner Zugehörigkeit zu einer höheren, idealen Ordnung der Dinge ganz ausdrücklich inne zu werden beginnt: erst in dem Augenblick tritt es — als nunmehr sittlich selbständiges Wesen — aus dem Stadium der unbewußten in das der bewußten Sittlichkeit — denn in diesem Augenblicke allererst geht ihm (in höherem oder geringerem Grade) das Verständnis auf für den Zweck und damit auch für den objektiven Wert und die wahre Bedeutung der Pflicht. (Letzteres liegt auf der Hand. Denn wenn auch der Gehorsam eines Kindes gegen ein Gebot, das es nicht begreift und dessen Zweck es nicht

kennt, unter Umständen ebenfalls, wie wir gesehen haben, aus einer zweifellos pflichtmäßigen Regung hervorgehen kann, so ist doch dasjenige Pflichtgefühl, das sich hierbei offenbart, seiner Art nach noch *sehr* verschieden von dem des sittlich selbständigen Menschen, der das Rechte thut, *weil* er es als *das Rechte* d. h. weil er den *Wert der Sittlichkeit* für Andere bezw. für die Gesamtheit *begreift* und *erkennt*.)

Drei verschiedene Stufen der subjektiven Moralität sind also nach dem bisher Erörterten möglich: 1) die Stufe der unselbständigen aber bewußten Sittlichkeit, da der Mensch zwar aus Pflichtgefühl handelt, aber ohne jede Kenntnis oder doch ohne jedes Verständnis des die Pflicht begründenden Zweckes; 2) die Stufe der selbständigen aber noch unbewußten Sittlichkeit, da der Mensch aus natürlich vernünftiger Neigung zu Andern das Rechte thut, aber ohne sich ihnen moralisch verantwortlich zu fühlen d. h. ohne das Bewußtsein einer zu erfüllenden *Pflicht*; und endlich 3) die Stufe der selbständigen *und* bewußten Sittlichkeit, da der Mensch eine Pflicht thut, weil er sie als solche begreift und ihren objektiven Wert (für Andere bezw. für die Gesamtheit) erkennt. Erst der auf dieser Stufe Stehende ist in Wahrheit sittlich mündig. Es giebt aber, wie wir gleich sehen werden, noch eine höhere Stufe, diejenige Stufe nämlich, die man mit Hartmann als die *der wieder ins Unbewußte versenkten Sittlichkeit* bezeichnen kann. Hartmanns Ausführungen über diesen Punkt scheinen mir so wertvoll und so aus dem Wesen der Sache geschöpft, daß ich es mir nicht versagen mag, sie mit einiger Vollständigkeit hierher zu setzen. „Man kann" — so schreibt er in seiner Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins — „man kann drei Stufen des sittlichen Bewußtseins unterscheiden: die erste, wo Neigung und Pflicht noch gar nicht in Konflikt gekommen sind, die zweite, wo sie sich feindlich gegenüberstehen, und die dritte, wo sie sich versöhnt haben und Hand in Hand gehen. Die erste Stufe des noch Ungeschiedenseins ist die *Unschuld*, *die unbewußte oder natürliche Sittlichkeit*, die zweite Stufe des Kampfes oder Widerstreites ist die *Pflichtmäßigkeit*, *die bewußte*

reflektirte Moralität, die dritte Stufe des wiedergewonnenen Friedens ist die Tugend, die Übereinstimmung von Neigung und Pflicht, die Einheit unbewußter Sittlichkeit und bewußter Moralität und darum ein Höheres als jede von beiden für sich: das wahrhaft Ethische." Auch im Stande der Unschuld ist nach Hartmann die Neigung der Pflicht entsprechend aber nur zufällig und unbewußterweise; im Stande der Tugend aber stimmen beide notwendig überein, weil es infolge der Selbstbeherrschung zu einer wirklichen, pflichtwidrigen Neigung nicht mehr kommt. „Wäre kein Konflikt zwischen Neigung und Pflicht möglich", so heißt es an der angezogenen Stelle wörtlich weiter — „so wäre die Unschuld das höchste; da aber ein solcher Konflikt auf die Dauer doch unvermeidlich ist, so ist die Unschuld das Niedrigste d. h. diejenige Stufe der Sittlichkeit, welche noch die Aufgabe vor sich hat, sich im Kampfe zwischen Neigung und Pflicht zur Stufe bewußter Moraliät hinaufzuarbeiten. Die reflektirte Moralität steht beständig auf Lauerposten, die Contrebande pflichtwidriger Neigungen abzufangen und wird infolge dessen eher mit ihnen fertig als die Unschuld, welche arglos ihrer Neigung sich hingiebt und die Pflichtwidrigkeit derselben erst am moralischen Nachgefühl, d. h. erst wenn sie sich bereits in Schuld verstrickt hat, merkt. Wird aber die reflektirte Moralität zur Virtuosität oder Tüchtigkeit entwickelt, so hört das „Auf der Lauer liegen" wieder auf, weil das Bewußtsein der Übereinstimmung von Neigung und Pflicht erlangt ist. Es wird also in der Tugend die Moralität aufs Neue ins Unbewußte versenkt, indem sie einem zur Natur wird; diese Unbewußtheit unterscheidet sich aber dadurch von der der Unschuld, daß sie die Garantie in sich trägt, jeden Augenblick, wo es nötig wird, in volles Bewußtsein umzuschlagen, während die Unbewußtheit der Unschuld erst, wenn es zu spät ist, aus ihrem Schlummer erwacht. . . . . Die volle und ganze Tugend bleibt freilich ein in aller Strenge unerreichbares Ideal; aber es ist einerseits nicht zu übersehen, daß sie als Harmonie von Neigung und Pflicht ein spezifisch menschliches Ideal ist und nicht unter dem Namen der Heiligkeit auf Wesen übertragen werden darf, bei denen

weder Neigung noch Pflicht in dem hier vorausgesetzten Sinne angenommen werden dürfen — und es darf andererseits nicht verkannt werden, daß jene annähernde Verwirklichung des Ideals, die wir als menschliche Tugend kennen, diesen Namen nur erhält, indem sie wirklich schon Harmonie von Neigung und Pflicht darstellt, also eine spezifisch höhere Stufe als die im Kampf mit der Neigung errungene Pflichtmäßigkeit repräsentirt. In beiden Beziehungen hat Kant falsche Vorstellungen verbreitet und durch seine Autorität sanktionirt, indem er für den Menschen jede über die reflektirte Moralität hinausgehende Gestalt der Sittlichkeit schlechthin leugnet, die Tugend als bloße der Neigung abgerungene Pflichtmäßigkeit definirt und den harmonisch-reinen Willen als Heiligkeit höheren Wesen reservirt." — So weit die unübertrefflich klare und schöne Darstellung Hartmanns. Was mich betrifft, so muß ich zu dem in ihr erwähnten Gegensatz zwischen Neigung und Pflicht nur noch einmal (früher bereits Angeführtes wiederholend) betonen, daß unter den der Pflicht widerstreitenden Neigungen ausschließlich egoistische oder parteiische Neigungen verstanden werden dürfen, während das Pflichtgefühl selbst ebenfalls als ein (freilich gleichsam unpersönliche und unter allen Umständen unparteiische) *Neigung* bezeichnet werden muß — eine Anschauungsweise, die, wie ich glaube, auch diejenige Hartmanns war, und die jedenfalls mit der vorstehend angezogenen Auseinandersetzung desselben widerspruchslos in Einklang gebracht werden kann. — Im Übrigen spricht diese Auseinandersetzung für sich selbst. Denn während sie einerseits in Übereinstimmung mit Kant den hohen Wert des Pflichtgefühls betont und in ihm den *festen Anker* der subjektiven Sittlichkeit, der ihr in den Stürmen der Leidenschaft allein einen festen Halt zu gewähren vermag, erkennt, während sie demzufolge den Zustand der Unschuld, seiner Unzuverlässigkeit wegen, als den moralisch niedrigsten betrachtet, weist sie doch mit nicht geringerer Entschiedenheit auf die Thatsache, daß die Stufe der Pflichtmäßigkeit nicht als die höchste, dem Menschen erreichbare Stufe der Sittlichkeit bezeichnet werden darf, hin. Eben hierdurch aber schreitet Hartmann in bedeutsamer Weise über Kant

hinaus — und zwar, wie ich glaube, mit vollem Recht. Die ihrer selbst bewußte Moralität ist jedenfalls nicht das uns vorschwebende sittliche Ideal. Sie hat etwas Unliebenswürdiges, Unerfreuliches und ist schroff und streng im Urteil, ja oft überstreng und lieblos gegen Andere; man merkt ihr den inneren Zwang, den oft mit Bitterkeit verbundenen Zwiespalt des Gemütes an und fühlt, daß ihr das Beste fehlt: die Freudigkeit in der Pflichterfüllung, die nur aus der wiedergewonnenen, inneren Harmonie entspringt, die innere Wärme, die Liebe.

Gewiß hat Kant sehr Recht, wenn er auf die Erweckung des Pflichtgefühls durch die Erziehung dringt und auf sie einen höheren Wert legt als auf die Erregung einer oft höchst unklaren und ungesunden von „großen Thaten" träumenden, schwärmerischen Empfindung. Das Pflichtgefühl allein giebt festen sittlichen Halt. Insbesondere ist auch auf die naheliegenden, kleinen, alltäglichen Pflichten hinzuweisen, jene Pflichten, die jene „windige, überfliegende, phantastische Gemütsart", vor der Kant warnt*), nur allzu leicht vernachlässigt, und zu deren Erfüllung den meisten Menschen doch so viel häufiger Gelegenheit gegeben ist als zur Vollbringung außerordentlicher Handlungen, die man meist nur in Gedanken vollführt und sich trotzdem nur zu leicht als Verdienst anrechnet, weil man sich etwas auf die Gefühle der Bewunderung zu Gute

*) Vergl. R. 212 + 13: „Es ist lauter moralische Schwärmerei und Eigendünkel, wozu man die Gemüter durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener und großmütiger stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht d. i. Achtung fürs Gesetz, dessen Joch . . . . . sie, wenn gleich ungern tragen müßten, was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte; und welches sie immer noch demütiget, indem sie es befolgen (ihm gehorchen): sondern als ob jene Handlungen nicht aus Pflicht, sondern als baarer Verdienst von ihnen erwartet würden. Denn nicht allein, daß sie durch Nachahmung solcher Thaten (nämlich aus solchem Prinzip) nicht im Mindesten dem Geiste des Gesetzes ein Genüge gethan hätten . . . . . so bringen sie auf diese Art eine windige, überfliegende phantastische Denkungsart hervor, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemüts, das weder Sporns noch Zügel bedürfe, für welches gar nicht einmal ein Gesetz nötig sei, zu schmeicheln und darüber ihrer Schuldigkeit, an welche sie doch eher denken sollten als an Verdienst, zu vergessen."

thut, die man solchen Handlungen entgegenbringt.**) — Aber die Gefahr, vor der Kant als vor einer Folge der eben erwähnten moralischen Schwärmerei warnt, die Gefahr, sich die eigne Redlichkeit zum Verdienst anzurechnen und im Vollgefühl derselben in moralischen Hochmut und Selbstgerechtigkeit zu verfallen: diese Gefahr liegt doch auch für alle diejenigen sehr nahe, die ihre Pflicht nur thun, weil sie sie eben als ihre Pflicht erkennen, und die eben deshalb ganz genau wissen, ja sich so zu sagen in jedem Augenblick bewußt sind, was ihre Sittlichkeit sie kostet, denn der Mensch ist allzu leicht geneigt, einen sehr hohen, ja oft übermäßigen Wert auf das zu legen, was ihm viel Mühe und Anstrengung verursacht, was er nur schwer erringen und, nachdem er es errungen, nur durch fortwährende äußerste Anspannung seiner Kräfte festhalten bezw. auf die Dauer behaupten kann. Jene Gefahr ist demnach im Allgemeinen überall da vorhanden, wo die That nicht vornehmlich aus Hingabe an den guten Zweck, dem sie zu dienen bestimmt ist d. i. nicht aus Interesse oder Begeisterung für die Sache geschieht, sondern in erster Reihe aus der bewußten Absicht, recht zu handeln, es Andern gleich oder wohl gar zuvor zu thun, sich selbst Andern gegenüber (in den eigenen Augen wie in denen Anderer) zur Geltung zu bringen, sich Achtung, Anerkennung oder selbst Bewunderung zu erringen — kurz aus der Rücksicht auf die eigene Person und die eigene sittliche Würde entspringt. Eben deshalb ist diese Gefahr auch nirgend größer als da, wo der Mensch sich über den Zweck und objektiven Wert einer Sitte oder eines Gesetzes gar keine Rechenschaft giebt, sondern sich ihnen nur deshalb, weil er sie als allgemein gültige, die äußeren Merkmale (oder was dasselbe ist, die „Form") des Gesetzes an sich tragende Regeln vorfindet und ihre Beabachtung daher als etwas für jeden „an-

**) Auch für die moralische Schwärmerei gilt das Wort Nathans: Begreifst du aber, wieviel andächtig schwärmen leichter als Gut handeln ist? wie gern der schlafste Mensch Andächtig schwärmt, um nur — ist er zu Zeiten Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt — Um nur gut handeln nicht zu dürfen?

ständigen" Menschen Selbstverständliches erachtet, unterwirft. Denn dieses konventionelle Gefühl, das im Grunde genommen nur wenig wahren sittlichen Wert besitzt, da sich meist ein gut Teil Kastengeist und angeborener oder anerzogener Eigendünkel damit verknüpft, dieses Gefühl, das eben deshalb nur so lange vor sittlichen Verirrungen zu schützen pflegt, als sich ein starker Anreiz zu solchen für den Betreffenden nach Lage der Verhältnisse nicht findet: es ist der eigentliche Urquell jener pharisäischen Selbstgerechtigkeit, die sich an die Brust schlägt und sagt: „Gott sei Dank, daß ich nicht bin wie Jener da" und hochmütig auf den Gefallenen herabsieht, weil sie die Versuchungen, denen er erlegen ist, teils nicht gebührend zu würdigen versteht, teils überhaupt gar nicht kennt. — Daß diese Sachlage für den von ihm vertretenen, seiner Meinung nach formalistischen Standpunkt in der Ethik sehr bedenklich ist, hat denn auch Kant selbst unwillkürlich mit richtigem Gefühle erkannt. Daher bemühte er sich, allen diesbezüglichen Bedenken dadurch die Spitze abzubrechen, daß er jedem Gedanken an die „Verdienstlichkeit" einer guten Handlung gegenüber die Pflichtmäßigkeit derselben, die Thatsache, daß wir, indem wir recht handeln, lediglich unsre Schuldigkeit thun und also dieserhalb keinerlei Anspruch auf Belohnung haben, mit der denkbar größten Entschiedenheit betont. Dies hat denn auch seinen guten Sinn. Denn in der That bildet die Überzeugung, daß wir zu allem Guten, das zu thun überhaupt in unserer Macht steht, verpflichtet sind, und daß wir in den allermeisten Fällen unsre Pflichten nur sehr unvollkommen erfüllen, gegen sittlichen Hochmut und eitle Selbstgerechtigkeit einen starken Damm. Dennoch bleibt die Gefahr, sich die eigne moralische Tüchtigkeit zum Verdienst anzurechnen, auch in diesem Falle für alle diejenigen bestehen, die nicht in erster Reihe die objektive Bedeutung und den Zweck der guten Handlung im Auge haben, sondern das Hauptgewicht auf den persönlichen Wert legen, den die Moralität der Gesinnung demjenigen, der sie besitzt, in seinen eigenen Augen wie in denen seiner Mitmenschen verleiht. Denn wer überhaupt über den Wert der sittlichen Gesinnung als solcher und damit

über die subjektive Bedeutung der guten Handlung reflektirt, der kann nicht umhin, sein eigenes pflichttreues Handeln, wenn er es mit dem anderer pflichtvergessener oder auch minder pflichttreuer Menschen vergleicht, wenigstens relativ verdienstlich zu finden und etwas Rühmliches, Anerkenneswertes, das ihn vor Andern auszeichnet, darin zu erblicken. Dieser Gefahr wird aber am wirksamsten begegnet, wenn man dem Gemüt des Kindes von früh auf das Verständnis für den objektiven Wert und Zweck der Sittlichkeit erschließt, ihm somit den vernünftigen Grund der moralischen Verpflichtung aufdeckt und es lehrt, seine Pflicht zu thun, hauptsächlich und in erster Reihe um der Sache willen, aus pflichtschuldiger Rücksicht auf Andre, gerechter Würdigung ihrer Interessen und unparteiischer, rein menschlicher Anteilnahme an fremdem Wohlbefinden und fremdem Glück. Eben hiervon aber will Kant nichts wissen. Denn ihm ist die wahrhaft sittliche Gesinnung ja gerade jene reflektirte Moralität, die aus der bewußten Hochhaltung der eigenen sittlichen Würde, aus dem klar erkannten Bedürfnis der Selbstachtung*), aus der Besorgnis vor Gewissensbissen, oder, mit Kant selbst zu reden, aus der Achtung vor dem Gebot als solchem und aus Scheu vor der Mißbilligung der eigenen Vernunft entspringt.

Der Erkenntnis, daß es noch ein Höheres giebt, konnte indessen auch er sich nicht ganz entziehen. Vielmehr sieht er sich ausdrücklich zu dem Eingeständnis gezwungen, daß, obwohl es notwendig sei, die „Gesinnung seiner Maximen auf moralische Nötigung ..... und nicht auf Liebe, die keine innere Weigerung des

*) Vergl. R. 216: „Hat nicht jeder auch nur mittelmäßig ehrliche Mann bisweilen gefunden, daß er eine sonst unschädliche Lüge, dadurch er sich entweder selbst aus einem verdrießlichen Handel ziehen oder wohl gar einem geliebten und verdienstvollen Freunde Nutzen schaffen konnte, bloß darum unterließ, um sich im Geheimen in seinen eigenen Augen nicht verachten zu dürfen? Hält nicht einen rechtschaffenen Mann im größten Unglück des Lebens, das er vermeiden konnte, wenn er sich nur hätte über die Pflicht wegsetzen können, noch das Bewußtsein aufrecht, daß er die Menschheit in seiner Person doch in ihrer Würde erhalten und geehrt habe, daß er sich nicht vor sich selbst zu schämen und den inneren Anblick der Selbstprüfung zu scheuen Ursache habe?

Willens gegen das Gesetz besorgt, zu gründen" — es gleichwohl angezeigt erscheine „diese letztere, nämlich die bloße Liebe zum Gesetze (da es alsdann aufhören würde Gesetz zu sein und Moralität, die nun subjektiv in Heiligkeit überginge, aufhören würde Tugend zu sein), sich zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele seiner Bestrebung zu machen." „Denn", — so fährt er wörtlich fort, „an dem, was wir hochschätzen aber doch (wegen des Bewußtseins unserer Schwächen scheuen) verwandelt sich durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu thun, die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und die Achtung in Liebe — wenigstens würde es die Vollendung einer dem Gesetz gewidmeten Gesinnung sein, wenn es jemals einem Geschöpfe möglich wäre, sie zu erreichen." (R. 210 + 11.) Und schon auf der vorhergehenden Seite heißt es: „Jenes Gesetz aller Gesetze (Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst) stellt also, wie alle moralische Vorschrift des Evangelii, die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit dar, so wie sie als ein Ideal der Heiligkeit von keinem Geschöpfe erreichbar, dennoch das Urbild ist, welchem wir uns nähern und in einem ununterbrochenen aber unendlichen Progresses gleich zu werden streben sollen!" Dem widerspricht nun aber offenbar seine Behauptung, daß die Achtung vor dem Gesetz um des Gesetzes willen die einzige, wahrhaft moralische Triebfeder sei (R. 203), daß „Herzensaufwallungen" (R. 213) mit der echten Sittlichkeit nichts zu schaffen haben, und daß „jede Empfindung der Zuneigung und Liebe zu demjenigen, was die Handlungen hervorbringen sollen" (R. 207) dem moralischen Wert derselben Abbruch thue, weil die „Anmaßung" „uns mit stolzer Einbildung über die Gedanken der Pflicht" hinwegsetzen zu können, schon eine „Abtrünnigkeit" von dem „heiligen Gesetze" der Sittlichkeit dem Geiste nach bedeute (R. 208 + 91). Denn wenn das Ideal der Sittlichkeit — jenes Ideal, das Kant als „Heiligkeit der Gesinnung" definirt und das doch, wie Hartmann treffend hervorhebt, als vollkommene Tugend ein spezifisch-menschliches Ideal ist — in einer Gesinnung, in der die Scheu und Achtung vor dem Gesetz als solchem durch Zuneigung

und Liebe ersetzt ist, besteht, so kann sich die allmählige Annäherung an dieses Ideal, die doch Kant selbst für den Menschen in Anspruch nimmt, doch eben nur in einer allmählichen und partiellen Wandelung unserer Gefühle nach der angegebenen Richtung hin d. h. eben in einer teilweisen Erhebung über den Standpunkt der bewußten Moralität, die nur die Scheu vor dem Gesetz als solchem kennt, bekunden. Alsdann aber müssen die Gefühle der persönlich unintereſſirten, rein menschlichen Anteilnahme und Liebe als mindestens ebenso unverfälschte moralische Triebfedern anerkannt werden, als es das bewußte Pflichtgefühl d. i. die demütige Scheu vor dem Gesetz als solchem nur immer sein kann. Gegen die Anerkennung einer derartigen Konsequenz seiner eigenen Behauptungen aber sträubte sich Kant mit der größten Entschiedenheit — die Thatsache, daß auch Empfindungen der Liebe, des Wohlwollens, der herzlichen, rein menschlichen Anteilnahme am Wohl und Wehe Anderer sittlichen Wert besitzen, wollte er nicht gelten lassen, von ihr wollte er unter keiner Bedingung etwas wissen. Woher aber diese schier unbegreifliche Hartnäckigkeit, mit der er auf einer, seither längst allgemein als unhaltbar erkannten Auffassungsweise bestand?

Die Erklärung scheint mir nicht schwer. Es ist meines Erachtens zweifellos, daß Kant nur deshalb so entschieden gegen den bestimmenden Einfluß der Neigung bei sittlichen Willensentscheidungen protestirte, weil er nicht prinzipiell zwischen parteiisch-egoistischen und selbstlosen Neigungen unterschied, weil ihm vielmehr alles Bestimmtwerden durch Neigung (seiner Natürlichkeit und Selbstverständlichkeit wegen) einen egoistischen Charakter zu tragen schien und weil er infolge dessen nicht begriff, wie eine durch Neigung diktirte Handlungsweise jemals sittlichen Wert sollte besitzen und uns Achtung oder gar Ehrerbietung für die Person des Thäters sollte abnötigen können. Jede Neigung erschien ihm als eine „bloß“ natürliche, ausschließlich von angenehmen Empfindungen begleitete Disposition des Gemüts, weshalb nach seiner Meinung keine demjenigen, der sie besitzt, persönliche Würde verleihen und Anspruch auf Achtung erwerben konnte. Da die wahr-

haft sittliche Gesinnung diese Wirkung aber thatsächlich hervorbringt, so war sie eben seiner Überzeugung nach *keine* „bloß natürliche Neigung", sondern gleichsam ein übernatürliches Produkt des freien Willens und der ihn a priori bestimmenden reinen praktischen Vernunft. Was ihn ursprünglich zu dieser Auffassungsweise verleitet haben mag, war aller Wahrscheinlichkeit nach der Umstand, daß wir erst durch den Konflikt einer pflichtmäßigen mit einer egoistischen oder parteiischen Neigung und durch die *Anstrengung*, die es uns kostet, die letztere zu überwinden, *zum Bewußtsein* der eigenen, moralischen Tüchtigkeit und damit zur *Erkenntnis* der persönlichen Würde, die sie uns in unsern eigenen Augen verleiht, gelangen, und daß uns ebenso die moralische Kraft in Andern erst dann offenbar wird und uns Hochachtung abnötigt, wenn sie sich in *Prüfungen bewährt* und dadurch dokumentirt hat, daß sie stark genug ist, selbst heftige, entgegenstehende persönliche Anreizungen zu überwinden. *Der Grad der Anstrengung*, dessen sie unter Umständen *fähig* ist, ist also das *Maaß* der moralischen Kraft, wo gar keine lebhafteren entgegenstehenden Wünsche oder Neigungen vorhanden sind, da kann die sittliche Gesinnung demnach keine *Kraftprobe* ablegen, d. h. da ist sie außer Stande, sich als wirkliche Achtung und Ehrfurcht gebietende Macht zu *erweisen*. Dies nun verführte, wie ich glaube, Kant zu der Meinung, daß die *Anstrengung*, die die Erfüllung einer Pflicht uns kostet, die betreffende Handlung allererst sittlich wertvoll mache, daß diese Anstrengung demnach *selbständigen* sittlichen Wert besitze, ja das *einzige* sei, was überhaupt auf solchen Anspruch erheben und persönliche sittliche Würde begründen könne — während in Wahrheit eben diese Anstrengung doch nur als **Beweis** einer starken moralischen Kraft Bedeutung hat d. h. nur darum, weil sie das Vorhandensein der letzteren in uns oder Andern *dokumentirt* und uns bezw. Andern dadurch zum *Bewußtsein bringt*. Thatsächlich beruht die sittliche Würde eines Menschen also nicht auf der *Anstrengung*, die die Erfüllung seiner Pflicht ihn kostet, sondern auf dem, was ihn zu großen, moralischen Anstrengungen **befähigt** d. h. auf

einer starken Neigung für das Gute und Rechte, welch letztere aber auch vorhanden sein kann, wenn sie keine Gelegenheit, sich in Prüfungen zu bewähren, findet, ja welche sogar ihre glänzendsten Triumphe erst dann feiert, wenn sie so stark geworden ist, daß ihr selbst die Erfüllung sehr ernster und schwerer Pflichten keine erheblichen Anstrengungen mehr kostet d. h. wenn sie auch sehr lebhafte entgegenstehende Neigungen leicht und mühelos überwindet: eben diejenige Gemütsverfassung, die in diesem letzteren Falle vorhanden ist, nennen wir vollkommene Moralität oder Tugend. Kant dagegen meinte: das wahrhaft moralische Moment der Gesinnung bestände nicht in der bloßen Fähigkeit zu großen moralischen Anstrengungen im Falle der Not — eine Fähigkeit, die, wie wir gesehen, die letzteren sogar, wenn sie stark genug ist, ganz überflüssig machen kann — sondern vielmehr in einer Beschaffenheit des Willens oder Disposition des Gemüts, deren Bethätigung für den Menschen unter allen Umständen mit Anstrengung und Überwindung verknüpft sei, weil sie ihn nötige, etwas zu thun, wogegen er Abneigung hege und wozu er sich daher nur ungern und widerwillig entschließen könne.*) Daher sei eine wahrhaft tugendhafte Gesinnung nur bei demjenigen vorhanden, der seine Pflichten nicht völlig gern, sondern mit Anstrengung und Überwindung erfülle: Denn was der Mensch völlig gern und mit Freudigkeit thue, das habe eben darum unter allen Umständen keinen wahren sittlichen Wert. Völlig gern und freudig aber, so folgerte er weiter, thue der Mensch alles, was er aus Neigung thue**) und eben deshalb sei

*) Wäre er konsequent gewesen, so hätte er sogar geradezu annehmen müssen, daß die Tendenz etwas zu thun, was ihm unangenehm sei, das Bestreben möglichst viele und möglichst große persönliche Opfer zu bringen d. h. also der Drang sich zu kasteien, dem Menschen allein wahre sittliche Würde geben und wahre Moralität der Gesinnung begründen könne. Allein so weit ging Kant in seinen Behauptungen nicht.

**) Daß auch dies keineswegs richtig ist, daß vielmehr auch persönlich-egoistische Neigungen uns unter Umständen zu Handlungen veranlassen können, zu denen wir uns nur ungern und widerwillig entschließen (beispielsweise dazu, uns mannigfache Entbehrungen aufzuerlegen, um vermöge derselben einen Genuß, der uns in hohem Grade reizt, zu erlangen) — das ist schon oben

das wahrhaft moraliſche Gefühl, jenes Gefühl, das ihn nötige, etwas zu thun, was ihm unangenehm ſei und ihn Überwindung koſte, nicht allein ſelbſt keine Neigung, ſondern im Gegenteil recht eigentlich das Widerſpiel aller und jeder Neigung. — In dieſer ſeiner irrtümlichen Auffaſſungsweiſe, in dieſer ſeiner Überzeugung, daß Neigungen als ſolche d. h. eben weil ſie Neigungen ſeien, niemals wahren, ſittlichen Wert beſitzen können aber wurde Kant aller Wahrſcheinlichkeit nach noch beſtärkt durch den Umſtand, daß es ſo äußerſt ſchwierig iſt, parteiiſch-egoiſtiſche und unparteiiſch-vernünftige Regungen auseinanderzuhalten, weil beide ſo häufig in eine Empfindung zuſammenfließen und ſich beiſpielsweiſe in allen jenen Gemütsaffektionen, die wir als Freundſchaft, Sympathie, perſönliche Zuneigung oder Liebe bezeichnen, ſo eng, daß man ſie auch in Gedanken kaum von einander zu ſondern vermag, verbinden. Egoiſtiſch z. B. iſt das Wohlgefallen, das wir an ſolchen Menſchen, die uns entweder durch ihr Äußeres oder ihr entgegenkommendes Benehmen einen angenehmen Eindruck machen, oder uns durch ihren Geiſt anregen oder uns durch eine mit der unſern übereinſtimmende Denkungsart ſympathiſch berühren, empfinden; egoiſtiſch iſt ferner das Intereſſe, daß wir darum, weil er uns Freude macht, an dem Umgang ſolcher Menſchen nehmen, das Beſtreben, das wir an den Tag legen, dieſen Umgang zu pflegen und die Betreffenden wo möglich dauernd durch freundliches Entgegenkommen, durch Zeichen des Wohlwollens und Beweiſe der Teilnahme an uns zu feſſeln, ſie uns nach Kräften und möglichſt innig zu verbinden; egoiſtiſch iſt endlich auch der Stolz, mit dem uns die Vorzüge unſerer Freunde und Verwandten darum, weil ſie dies ſind d. h. darum, weil ſie in gewiſſer Weiſe zu uns gehören und weil wir ſelbſt und Andere ſie unwillkürlich in Gedanken mit uns in Verbindung bringen, erfüllen. Geht unſer Intereſſe für andere Menſchen nicht weiter, iſt unſre ſogenannte Zuneigung nichts anderes als jene egoiſtiſche Vorliebe, die wir für ſie, gleich als ob ſie eine Sache

ausführlich dargelegt worden, weshalb hier nur noch einmal flüchtig darauf hingewieſen werden ſoll.

wären, darum weil sie unser Wohlgefallen erregen und uns angenehme Gefühle bereiten oder auch darum, weil wir sie gleichsam als ein Anhängsel unserer eigenen Person betrachten, empfinden — hat sie demnach ihren Ursprung ausschließlich in einem wenn gleich etwas verfeinerten Egoismus, dann allerdings ist sie, wie Kant sehr richtig erkannte, ohne allen sittlichen Wert. Aber ein edles Gemüt bleibt bei dieser Art von Zuneigung nicht stehen. In ihm wird das Wohlgefallen, das ein anderer ihm erregt, lediglich die Veranlassung, ihm um seiner selbst willen eine besonders warme, rein menschliche Anteilnahme zu schenken, ihn als Individuum und nicht als Sache zu behandeln, sich auch innerlich mit ihm zu identifiziren, sich im Geiste auf seinen Standpunkt zu versetzen und sein Leid und seine Lust, gleich als ob es die eigenen wären (und zwar ohne jeden egoistischen Hintergedanken) aufrichtig und herzlich mit ihm zu empfinden. Jede Zuneigung, die einer derartigen selbstlosen Anteilnahme fähig ist, hat um dieser letzteren willen unter allen Umständen einen unbezweifelbaren, sittlichen Gehalt — und zwar einfach deshalb, weil sie aus einer unbewußt-vernünftigen, im Andern den Menschen ehrenden, seinen Lust- und Unlust-Empfindungen selbständige Bedeutung zuerkennenden und also ihnen rückhaltlos gerecht werdenden Denkungsweise entspringt. Selbst die einseitig parteiischen Neigungen für bestimmte, uns persönlich nahestehende Menschen, von denen oben die Rede war, machen in dieser Beziehung keine Ausnahme: denn wenn auch die Parteilichkeit*), die, wie wir sahen, indirekt in unberechtigtem Egoismus

*) Phantasiereiche, impulsive Gemüter, wie sie sich vorzugsweise im weiblichen Geschlechte finden, verfallen leicht in den Fehler der Parteilichkeit: sie sind oft weit größerer Aufopferung und Hingabe für die ihnen persönlich nahestehenden Menschen fähig als ruhigere bedächtigere Naturen, aber auch weit leichter parteiisch in ihrer Liebe und darum ungerecht oder doch unbillig gegen andre; ihr Blick haftet eben mehr an der einzelnen, konkreten Erscheinung als an dem nur abstrakt in der Reflexion vorzustellenden Allgemeinen. Geringere Wärme der Mitempfindung im Einzelnen mit energischer entwickeltem Billigkeits- und Gerechtigkeitsgefühl gepaart, ist dagegen meist das Erbteil des minder impulsiven, mehr zur Reflexion neigenden, vorzugsweise männlichen Geistes.

wurzelt, aus eben diesem Grunde moralisch verwerflich ist, so verleiht die sich in den betreffenden Neigungen offenbarende Fähigkeit, mit Andern zu sympathisiren d. h. aufrichtig und herzlich ohne jeden egoistischen Hintergedanken mit Andern und für Andere zu empfinden, doch auch solchen Gemütsaffektionen noch einen gewissen, ja unter Umständen sogar einen sehr großen sittlichen Wert, während der gewöhnliche durchaus nur an die eigene Person denkende Egoismus einen solchen unter keiner Bedingung für sich in Anspruch nehmen kann. Einen völlig reinen moralischen Gehalt hat dagegen beispielsweise diejenige rein menschliche Anteilnahme, die wir dem uns persönlich völlig fern stehenden Leidenden bloß darum, weil er leidet, dasjenige Wohlwollen, das wir einem Menschen bloß als solchem entgegenbringen. — Der subjektiv sittliche Gehalt unserer Empfindungen ist demnach durchaus dem Grade selbstlos unparteiischer Anteilnahme an fremdem Wohl und Weh, der sich in ihnen birgt, proportional, und eben deshalb bei allen Regungen persönlicher Sympathie und Freundschaft, die wahrscheinlich ohne Ausnahme in höherem oder geringerem Grade, bewußt oder unbewußt neben den selbstlosen auch egoistische Elemente in sich enthalten, schwerlich jemals genau zu bestimmen. —

Die Wissenschaft des Wissens von Wilh. Rosenkrantz.

Von

Dr. Hayd.

Schon vor 12 Jahren ist in dieser Zeitschrift (69. Bd. S. 270—289) von Dr. L. Müllner ein Artikel über das philos. System des 1874 als Oberappelationsgerichtsrat verstorbenen Wilh. Rosenkrantz erschienen, und wenn wir dasselbe hier nochmal zur Sprache bringen, so geschieht es deshalb, weil es (abgesehen von denjenigen Kreisen, die überhaupt der Philosophie zu ferne stehen, um darüber ein Urteil zu haben) auch in philos. Kreisen noch lange nicht diejenige Würdigung gefunden hat, die es ohne

Zweifel verdient, und weil es auch von denen, die über dasſelbe ihre Stimme öffentlich abgegeben haben, zum Teil wegen offenbaren Mangels an genügender Kenntnis desſelben und wegen prinzipieller Verſchiedenheit des von ihnen eingenommenen Standpunktes, eine ſo verſchiedene Beurteilung erfahren hat, daß eine nochmalige Beſprechung nicht überflüſſig ſein dürfte. Denn während der noch jugendliche Müllner als ein begeiſterter Bewunderer der Roſ.'ſchen Philoſophie ſich erwies und derſelben in unſerer, den Idealen abgewendeten und vom Skeptizismus ausgezehrten Zeit geradezu eine providentielle Bedeutung zuſchrieb, und ſich von dem regenerirenden Einfluß, den es auf die Behandlung der übrigen Wiſſenſchaften und namentlich auch der poſitiven Theologie üben *könnte*, überſchwengliche Hoffnungen machte; und während der um die Geſchichte der Philoſophie hochverdiente Erdmann in der 2. Auflage ſeines Grundriſſes (1870, wo die „Prinzipienlehre" von Roſ. noch nicht erſchienen war) den Unterſuchungen der „Analytik" große Anerkennung zollt, haben die Anhänger der Scholaſtik, P. Haffner*), Wieſer**) und A. Stöckl***) den Stab über Roſenkranz gebrochen und die Anklage der Vernunftvergötterung und des Pantheismus gegen ihn erhoben, in der Meinung, dadurch Gott einen Dienſt zu erweiſen, obwohl wenigſtens Wieſer, deſſen Kritik bei aller Befangenheit und vielen Mißverſtändniſſen von allen Dreien noch die fleißigſte iſt, nicht umhin kann, R. einen „hochbegabten Mann" zu nennen. Die Geſchichte der Philoſophie wird mit der Zeit noch ihr *gerechtes* Urteil ſprechen; denn was wahr iſt in einem philoſ. Syſtem, geht *nie* verloren, wenn es auch eine Zeit lang von Manchen verkannt wird; und es iſt ſchon öfter vorgekommen, daß ein Stein, den die Bauleute verwarfen, zum Eckſteine wurde.

Wir beabſichtigen jedoch hier weder eine Polemik nach der einen, noch eine Apologie nach der andern Seite; das Roſen-

*) Im „Katholik" 1875. 2. Hälfte S. 577—89 und in ſeiner Geſch. der Phil. 1881. S. 1085.

**) Innsbrucker theol. Zeitſchrift 1879. III. Jahrg. 2. Heft 299—355.

***) Geſch. d. neuern Phil. 2. Bd. 1883.

krantz'sche Buch muß und wird sich am besten selbst vertheidigen; und ohne Nutzen und vielfache Belehrung wird es Niemand aus der Hand legen, der sich die Mühe nimmt, es zu studieren, selbst dann nicht, wenn er auch Manches nicht versteht oder damit nicht einverstanden sein kann. Wir wollen nur die Gedankenentwicklung des Systems skizzieren, so objektiv als es in der Kürze möglich ist, wiewohl natürlich ein solcher Auszug sich zum Originale immer verhalten muß, wie die prosaische Angabe des Gedankengangs eines Gedichtes zur lebensvollen Frische der Dichtung selber. Wir thun es aber nur, um das eine oder andere nach Wahrheit dürstende Gemüt, das überhaupt ein Verständnis für Philosophie hat und weder mit sich selbst schon fertig noch dem Skeptizismus verfallen ist, zum Studium des Werkes selbst zu ermuntern und zunächst wenigstens die Vorrede dazu zu lesen, um einen Vorgeschmack von dem Geiste und der Sprache seines Verfassers zu bekommen.

Schon der Titel, den R. seinem Werke gab, soll anzeigen, daß, wenn es sich in der Philosophie um die Erkenntnis des Seienden handelt, das letztere nur dadurch begriffen wird, daß zugleich auch unser Wissen davon begriffen wird, und daß also der allgemeinste Gegenstand der Philosophie nur das Wissen selbst sein kann, wie nämlich ein solches überhaupt möglich ist und wie es zustande kommt. Durch die Wissenschaft des Wissens sollen dann auch die besonderen Wissenschaften begründet werden, d. h. ihre Grundbegriffe und Prinzipien erhalten. Eine „Fortbildung der deutschen Philosophie" nennt aber R. seine Arbeit, weil zur Entwicklung der neueren Philosophie gerade die deutschen Denker das Meiste beigetragen haben und weil er „zur Lösung der allgemeinen Aufgabe der Wissenschaft" im Anschluß an Schelling selbst auch etwas gethan zu haben glaubte und fest überzeugt war daß ein weiterer Fortschritt nicht unabhängig von seiner Forschung, sondern nur über sie hinaus und auf der Grundlage ihres Ergebnisses gelingen werde." (Vorrede S. XXIII.) Die besondere Rücksicht aber, die R. auf Plato, Aristoteles und die Scholastik des Mittelalters nimmt, hat ihren Grund einerseits in der unver-

gänglichen Bedeutung jener beiden größten Denker des Altertums, anderſeits in der entgegengeſetzten Schätzung, welche die Scholaſtik in neuerer Zeit von Freunden und Feinden erfährt, von denen die Einen ſie ungebührlich erheben, die Andern dagegen ſie noch ungebührlicher verläſtern. R. gehört „nicht zu denjenigen, die, weil es in ihrer Kenntnis vom Mittelalter ſo finſter ausſieht, in dieſem nichts als Finſternis zu ſehen gewohnt ſind.“ „Die Leiſtungen der großen Scholaſtiker des 12. und 13. Jahrhunderts, ſagt er, verdienen vielmehr unſere volle Anerkennung und wir glauben unſere Achtung vor ihnen und den Dank, welchen jede ſpätere und auch die jetzige Zeit für das, was ſie geworden, der damaligen Zeit ſchuldet, am beſten ſchon dadurch zu beweiſen, daß wir jene Leiſtungen unter anderen ſelbſt mit zur Grundlage unſerer eigenen Forſchung gemacht haben. Aber zu der unſinnigen Meinung, als enthielten jene Leiſtungen ein non plus ultra von Weisheit, welche einer ſpäteren Zeit gar keine Möglichkeit eines Fortſchreitens mehr übrig gelaſſen habe, können wir uns denn doch nicht bekennen.“

R. teilt das ganze Werk I. in die Analytik des Wiſſens oder die Lehre vom menſchlichen Wiſſen im Allgemeinen, und II. die Synthetik oder die Lehre von den beſonderen Gegenſtänden des menſchlichen Wiſſens. Letztere hat er aber nicht mehr bearbeitet, ſondern, da er ſchon ſehr leidend war, um doch etwas davon zu hinterlaſſen, in einem kleineren Werke unter dem Titel „Prinzipienlehre“ noch die Prinzipien der Theologie und der Naturwiſſenſchaft behandelt, wozu noch die der Geiſteswiſſenſchaften hätte kommen ſollen. Wir beſchäftigen uns hier nur mit dem Inhalt der Analytik, indem wir uns die Beſprechung der Prinzipienlehre für ein andermal vorbehalten.

Der Analytik voraus geht eine allgemeine Einleitung. Die A. ſelbſt zerfällt in 3 Hauptſtücke, von denen das 1. von den Elementen des Wiſſens handelt (I. Bd.), das 2. von der

*) W. d. W., Bd. I. S. 163 u. ff.

Entstehung und das 3. vom letzten Grunde und dem Prinzip des Wissens (II. Bd.)

Die

Einleitung

erörtert I. einige Vorbegriffe: göttliche und menschliche Weisheit, Entwicklung des Lebens im Allgemeinen und des vernünftigen Lebens insbesondere, dann Wissen und Handeln als die beiden untrennbaren Bedingungen zur Entwicklung des vernünftigen Lebens. Wir heben daraus nur folgende Punkte hervor. „Weisheit" bezeichnet nicht ein bloßes Wissen, sondern enthält zugleich auch eine Beziehung zu dem auf den höchsten Zweck des Menschen gerichteten Handeln, sie besteht also in der Einheit des Wissens und Handelns. Diese Einheit besteht in Gott auf ursprüngliche und ewige Weise, im Menschen aber kann sie nur Ziel eines Strebens sein, d. h. der Weisheitsliebe. Alles sich entwickelnde Leben besteht in einem Übergang vom Vermögen in die Wirklichkeit, der vermittelt wird durch Thätigkeit. Was den Grund seiner Entwicklung außer sich hat, wird zu dem, was es werden soll, mit Notwendigkeit bestimmt; was aber diesen Grund in sich selbst hat, wird das, was es wird, durch freie Selbstbestimmung. Das Vermögen der Selbstbestimmung ist die Vernunft. Daß man bisher die Vernunft in der Regel nur als Erkenntnisvermögen betrachtete, hält R. für ein Haupthemmnis der philos. Forschung, die Vernunft ist vielmehr immer theoretisch und praktisch zugleich; Vernunft und Wille sind in ihrer Wurzel ein und dasselbe. Das Vermögen der Selbstbestimmung macht uns 1. frei gegen uns selbst, d. h. es befähigt uns dazu, daß wir unsere Thätigkeit unserem Sein entgegensetzen können, so daß es derselben gegenständlich wird — im Selbstbewußtsein; denn dieses und überhaupt alles Wissen ist durch freie Thätigkeit bedingt; es macht uns 2. frei gegen das, was außer uns ist, so daß unser wahres Selbst nicht bloß durch keine äußere Ursache bestimmt werden kann, sondern unsere freie Thätigkeit, d. h. unser Wollen, auch dem, was außer uns ist, als Bestimmungsursache gegenüber zu treten vermag im Handeln; es macht uns 3. frei

gegenüber dem Ziele unſerer Entwicklung, ſo daß wir dieſes nur durch Selbſtbeſtimmung erreichen können. Die Entwicklung des vernünftigen Lebens kann alſo nur das Werk einer freien Thätigkeit ſein, welche nicht bloß die Anfangsurſache der Entwicklung, ſondern auch das Fortwirkende in ihr iſt. Die freie Thätigkeit muß ſich ſchon von Anfang an in die entgegengeſetzten Richtungen nach innen und außen trennen und das Wiſſen und Handeln hervorbringen, denn es iſt uns weder ohne Handeln ein Wiſſen, noch ohne Wiſſen ein Handeln möglich. Beide bedingen ſich wechſelſeitig, ſchon das Selbſtbewußtſein entſteht nur durch Handeln, und das erſte Wiſſen und das erſte Handeln entſtehen gleichzeitig. Aber auch im Fortſchritte der Entwicklung kann das Wiſſen nur erweitert werden durch geſteigertes Handeln, und das Handeln nur durch erhöhtes Wiſſen. Und ebenſo kann auch das Ziel nur dasjenige ſein, worin zugleich das Wiſſen durch die Erkenntnis der höchſten Wahrheit und das Handeln durch die Erreichung des höchſten Gutes zum Abſchluſſe gelangt.

Hieraus ergiebt ſich II. der Begriff der Philoſophie als der höchſten, alle andern unter ſich begreifenden, und, weil ſie nicht bloß das Seiende, ſondern auch die Urſachen des Seins, nicht bloß alles Wißbare, ſondern auch das Wiſſen ſelbſt zum Gegenſtande hat, allgemeinen und allein vorausſetzungsloſen Wiſſenſchaft.

III. Gleichwie in den übrigen Wiſſenſchaften die Methode teils induktiv oder analytiſch (vom Beſonderen zum Allgemeinen aufſteigend) iſt, teils deduktiv oder ſynthetiſch (vom Allgemeinen zum Beſonderen herabſteigend), ſo muß auch die Philoſophie ſich dieſer beiden Methoden bedienen; der erſten, um ſich zuvor zu ihrem Prinzip zu erheben, mit dem ihr eigentliches Wiſſen erſt anfängt, der zweiten, um durch das Prinzip alles Übrige zu begreifen. Weil aber die Philoſophie auf dem analyt. Wege nicht bloß wie die übrigen Wiſſenſchaften bis zu einem relativ Allgemeinen, ſondern zum abſolut Allgemeinen aufſteigt, und auf dem ſynthetiſchen Wege nicht bloß von einem relativ, ſondern dem abſolut Allgemeinen ausgeht, ſo empfiehlt es ſich, die philoſ.

Analyse oder Induktion zum Unterschied von der gewöhnlichen als (suchende) Spekulation, die philos. Synthetik oder Deduktion aber als Konstruktion zu bezeichnen.

IV. Folgt der Nachweis, daß die Philosophie, sofern das Wissen in ihr durch kein höheres Wissen mehr bedingt ist, in der That die unbedingte und absolute Wissenschaft ist und ebendeshalb auch die Grundlage aller übrigen Wissenschaften, also insbesondere auch der Naturwissenschaft und der pos. Theologie, welchen beiden umständlich gezeigt wird, daß sie der Philosophie nicht entbehren können, wenn sie überhaupt irgend etwas erklären wollen.

V. In der interessanten Erörterung über das immer noch vielfach nicht richtig aufgefaßte Verhältnis von Glauben und Wissen wird vor Allem hervorgehoben, daß die menschliche Vernunft zu ihrer gehörigen Entwicklung im Wissen wie im Handeln einer Erziehung bedarf, und die vorläufige Kenntnis, welche sie hiedurch von dem Ziele ihrer Entwicklung erhält, eben der Glaube ist. Der Glaube unterscheidet sich vom Wissen nicht durch geringere Gewißheit oder dadurch, daß er auf dem freien Willen des Einzelnen beruht, sondern durch das verschiedene Verhältnis, in welchem sich die Vernunft zu ihren Gegenständen befindet. Das vollständige Wissen nämlich umfaßt den Begriff und die Existenz einer Sache. Wenn ich eine Sache weiß, so weiß ich, was sie ist und daß sie ist. Auch das Glauben umfaßt Beides. Aber nur den Begriff kann hier die Vernunft aus sich selbst haben, die Existenz dagegen wird von ihr angenommen, weil eine andere Vernunft sie derselben versichert. Diese Vernunft, welcher wir glauben, heißt Autorität des Glaubens. Alles Wissen also, das wir erst durch Lernen erwerben müssen, hat das Glauben zu seiner notwendigen Voraussetzung; es giebt aber in uns ein ursprüngliches Wissen, wovon die Möglichkeit alles Glaubens und alles erst zu erwerbenden Wissens abhängt. Aller Glaube hat auch nur den Zweck, die menschliche Vernunft in ihrer Entwicklung zu leiten. Er ist daher dazu bestimmt, dereinst in Wissen verwandelt zu werden.

VI. Werden die Einwendungen gegen die Begriffsbeſtimmung der Philoſophie als unbedingter Wiſſenſchaft geprüft und zurückgewieſen durch die Bemerkung, daß ja damit nicht geſagt ſei, daß alles Wiſſen in ihr unbedingt ſei, ſondern nur ein Punkt, nämlich das Prinzip, welches allein durch ſich ſelbſt gewiß iſt, welches aber erſt durch Spekulation erkennbar gemacht werden muß, und dann nur den Anfang der Konſtruktion bildet.

VII. wird noch die eigentümliche Natur und Schwierigkeit der philoſophiſchen Forſchung erörtert.

Die

Analytik

kann nicht vom Prinzip ausgehen, weil ſie dieſes erſt aufzuſuchen hat; ſie muß aber doch von einem ſchon vorhandenen Wiſſen ausgehen, das unzweifelhaft gewiß iſt. Dieſes iſt aber nicht der zufällige Inhalt unſeres erfahrungsmäßigen Bewußtſeins, ſondern die Thatſache des Wiſſens im Allgemeinen. Dieſe Thatſache (die nicht eine Thatſache der äußeren Erfahrung, ſondern eine Thatſache der Vernunftthätigkeit ſelbſt iſt) ſucht ſie durch ſpekulative Erforſchung ihrer notwendigen Vorausſetzungen, ohne welche ſie ſelbſt gar nicht möglich wäre, zu erklären. Sie erforſcht daher im

1. Hauptſtück

die letzten Beſtandteile oder Elemente des Wiſſens. Bei jedem Wiſſen iſt zu unterſcheiden 1. ein Subjekt, 2. ein Objekt des Wiſſens, 3. die Vorſtellung des Gewußten im Wiſſenden, in welchem Subjekt und Objekt zur Einheit verbunden ſind. Das Wiſſen entſteht alſo durch Aufhebung des Gegenſatzes von Subjekt und Objekt in der Vorſtellung.

Nach Prüfung der Erforderniſſe, welche ſowohl auf Seite des Subjekts als des Objekts notwendig ſind, wenn der Gegenſatz zwiſchen beiden zur Aufhebung gelangen ſoll, wird die Vorſtellung unterſucht, und weil die Einheit von Subjekt und Objekt in ihr entweder eine unmittelbare oder mittelbare ſein kann, ſo werden zweierlei Arten von Vorſtellungen unterſchieden, nämlich des unmittelbaren Wiſſens, welche durch Anſchauung entſtehen,

und des mittelbaren Wissens, welche durch Denken aus jener abgeleitet sind. Die Anschauung ist selbst wieder eine äußere (sinnliche) oder innere (geistige). Die Unterscheidung, welche Gegenstände zu den äußeren und welche zu den inneren gehören, ist nicht so leicht, als es scheint; denn zu welcher Klasse gehören z. B. Raum und Zeit, oder die Affekte? Die Kant'sche Unterscheidung ist jedenfalls unrichtig. Alle Gegenstände der inneren Anschauung sind Erzeugnisse unserer freien Thätigkeit, alles Übrige kann für uns nur Gegenstand der äußeren Anschauung werden.

Nun wird zuerst die äußere Anschauung untersucht, wie sie möglich sei und wie sie zustande komme. Weder der Materialismus, der gar kein Subjekt des Wissens, keinen Geist, anerkennt, noch der Spiritualismus, der nur den eigenen Geist kennt und die Wirklichkeit der äußeren Dinge leugnet, noch der Dualismus, der Subjekt und Objekt, Geist und Materie als gleichberechtigt einander gegenüberstellt, aber den Gegensatz beider nicht aufzuheben und daher auch nicht zu erklären vermag, wie das Materielle außer uns sich in uns in Geistiges verwandeln oder der Geist den Körper bewegen kann, ist imstande, auch nur die Möglichkeit der äußeren Anschauung zu begreifen. Schon hier also stehen wir an einem bedeutsamen Scheideweg! Subjekt und Objekt könnten nicht in der Vorstellung Eins werden, wenn ihnen nicht schon eine ursprüngliche Einheit zu Grunde läge, aus welcher sie entstanden sind. Diese höhere und ursprüngliche Einheit zu finden, ist das Ziel der analytischen Forschung. Wir nähern uns diesem Ziele durch Voraussetzungen, zu welchen wir genötigt sind, um die Entstehung der Vorstellungen der äußeren Anschauung zu erklären. Jene höhere Einheit fällt nicht mehr in unser Bewußtsein und ist uns darum für jetzt noch gänzlich unbekannt. Könnten wir unser Bewußtsein in der Art erweitern, daß die gemeinschaftliche Einheit, welche das Subjekt mit allen Objekten außer ihm verbindet, noch in unser Bewußtsein fiele, dann gäbe es gewissermaßen für uns gar keinen Unterschied mehr zwischen inneren und äußeren Objekten, sondern die letzteren würden von

uns auf gleiche Weise wie die ersteren durch innere Anschauung erkannt.

In der äußeren Anschauung lassen sich die 3 Elemente des Wissens am leichtesten unterscheiden. Die Vorstellung ist offenbar nicht das Subjekt noch das äußere Objekt, sondern ein drittes, durch Wechselwirkung von beiden Hervorgebrachtes. Hierbei muß das Subjekt sich zunächst leidend verhalten und durch die Thätigkeit des Objektes (natürlich zur Übereinstimmung damit) bestimmt werden. Das Subjekt muß sich aber dem Objekt gegenüber auch thätig verhalten, sonst könnte es sich nicht über die erlittene Bestimmung erheben und sich selbst als bestimmt anschauen. Durch das Vermögen der Selbstbestimmung aber hat das Subjekt die Fähigkeit, aus sich eine Thätigkeit zu entwickeln, wodurch es jede ihm von außen widerfahrene Bestimmung in sich wieder aufhebt. Dadurch erst wird es sich der Vorstellung bewußt, denn es unterscheidet dann dieselbe von sich selbst als nur von außen bestimmt, an sich aber unbestimmt. Es treffen also hier 2 Vorgänge zusammen, ein realer, in welchem das Subjekt eine Bestimmung erleidet, und ein idealer, in welchem es diese Bestimmung wieder aufhebt, um sie als eigene zu setzen. Das Zusammentreffen beider Vorgänge wird dann in den „physiologischen Erörterungen" an den Wahrnehmungen aller 5 Sinne umständlich nachgewiesen und werden dabei verschiedene Rätsel, welche die Physiologie bisher von ihrem (empirischen) Standpunkte aus nicht zu erklären vermochte, gelöst. — Fragen wir nun nach der Wahrheit dieser Vorstellungen, so folgt aus der unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt in ihrer Wechselwirkung notwendig, daß die Vorstellung nichts als Wirkung enthalten kann, wovon nicht im Objekte die Ursache enthalten ist, und daß alles, wovon im Objekte die Ursache enthalten ist, in der Vorstellung als Wirkung enthalten sein muß. Die Vorstellung der äußern Anschauung müssen also als solche immer wahr sein. Was die Objekte an sich sind, abgesehen von ihrem Verhältnisse zu uns in der Anschauung, kommt dabei noch gar nicht in Frage. — Als Anhang hiezu folgt dann noch eine Erläuterung der Aristotelischen Lehre über die

Möglichkeit eines Irrtums im menschlichen Wissen, woraus sich ergiebt, daß sowohl das Einzelne im menschlichen Wissen, wovon die Induktion ausgeht, als auch das absolute Allgemeine, welches der Deduktion zum Ausgangspunkte dient, in Vorstellungen besteht, in welchen kein Irrtum stattfinden kann, so daß also die beiden Angelpunkte, worauf alle menschliche Wissenschaft beruht, untrüglich feststehen.

Gegenstände der innern Anschauung können nur solche sein, welche aus der eigenen freien Thätigkeit des Subjektes entspringen. Diese Thätigkeit wird also hier selbst zur Quelle von Objekten. Aber nicht die Thätigkeit selbst als solche (die immer subjektiv bleibt), sondern nur ihre Produkte können ihr gegenständlich werden. Es fragt sich nun, wie das Subjekt solche Produkte hervorbringen und anschauen kann. — Die aus dem Vermögen der freien Selbstbestimmung entspringende Thätigkeit muß an sich unbestimmt und unendlich sein, sonst wäre die Selbstbestimmung unmöglich. Bliebe sie aber völlig unbeschränkt, so entstände durch sie nichts Bestimmtes, kein Produkt. Sie muß also begrenzt werden; und soll das Produkt vollständig durch eigene Thätigkeit des Subjekts entstehen, so muß auch die Grenze selbst durch eine solche Thätigkeit gesetzt werden. Wir müssen also mehrere Thätigkeiten im Subjekt annehmen: 1. eine der Begrenzung unterliegende, bestimmbare, positive (+ Th), 2. eine die erste begrenzende und bestimmende, negative (— Th) und 3. eine den Gegensatz der beiden vermittelnden, beide verbindende, synthetische (± Th).*) Diese drei Thätigkeiten sind nicht Elemente des Subjekts, als wäre dieses aus ihnen zusammengesetzt (das Subjekt ist vielmehr daran gemeinschaftliche Einheit und hat sie in seiner Gewalt), sondern nur Elemente der Produkte, welche das Subjekt durch seine dreifache Thätigkeit hervorbringt. Wir nennen sie die subjektiven Elemente im Gegensatze zu den objektiven, aus welchen (wie sich später zeigen wird) die

*) Die beiden ersten stellt R. in Parallele mit dem intellectus possibilis und agens bei Aristoteles und den Scholastikern, die dritte habe erst Schelling bestimmt hervorgehoben.

äußeren Objekte beſtehen. Das (erſte) Produkt, welches entſteht wenn die + Th von der — Th durch ± Th begrenzt wird, iſt das eigene Sein des Subjekts. In dieſem iſt zwar die + Th durch eine Grenze beſtimmt, das Produkt ſelbſt aber noch ganz unbeſtimmt und kann von der — Th weiter beſtimmt werden. Das eigene Sein iſt das Weſentliche und Unveränderliche oder die Subſtanz in unſerem Bewußtſein, alles Andere darin iſt zufällig und veränderlich oder accidentell und kommt zum eigenen Sein erſt durch das eigene Denken hinzu. Durch das Denken gewinnt erſt das eigene Sein eine beſtimmte Form. Das Denken iſt daher jene freie Thätigkeit des Subjekts, wodurch daſſelbe ſein eigenes Sein in der Form beſtimmt. Das Denken verhält ſich zum Gedanken wie das Produziren zum Produkt; es beſteht in der Verbindung der 3 Th zur weiteren Beſtimmung des eigenen Seins. Die 3 Th ſind daher Elemente des Denkens.

Gegenſtände der inneren Unterſuchung giebt es demnach nur zweierlei: 1) das eigene Sein, 2) die Formen des eigenen Seins. Die Vorſtellung des erſteren erhalten wir im Selbſtbewußtſein, die Vorſtellungen der letzteren in der Gedankenwelt. Wie entſtehen nun dieſe Vorſtellungen? —Im eigen Sein iſt zwar die + Th von der — Th beſchränkt, aber nicht überwunden. Sie iſt ja unendlich, dauert daher innerhalb der Schranke noch fort, über dieſe hinausſtrebend, und das Selbſtbewußtſein kann nur dadurch fortbeſtehen, daß die über die Schranke hinausſtrebende + Th immer wieder von der — Th neuerdings der Schranke unterworfen wird, ſohin beide fortwährend durch die ± Th zum nämlichen Produkte verbunden werden. Die 3 Th bringen alſo in einem ſtetigen Fluße das eigene Sein beſtändig neu hervor. In dieſem Fluße findet die nachſtrömende + Th das Produkt, d. h. ſich ſelbſt als durch die — Th gehemmt. Jetzt entſteht zwiſchen ihr und dem Produkte der Gegenſatz von Subjekt und Objekt. Sie wird durch das Objekt gleichfalls gehemmt, folglich beſtimmt. Indem aber die + Th über die bisherige Schranke hinausſtrebt, entſteht durch die Wechſelwirkung zwiſchen Subjekt und Objekt ein drittes, nämlich die Vorſtellung des eigenen Seins. Dieſe Vorſtellung beſteht anfänglich

zunächst nur in einer Empfindung des durch die vorausgegangene Verbindung der + und — Th entstandenen Seins Das Subjekt ist jedoch noch nicht im Stande dieses Sein als eigenes zu unterscheiden. Dazu kommt es erst bei der äußeren Anschauung. Hier tritt die Bestimmung von innen in Gegensatz zu einer Bestimmung von außen. Die anschauende + Th begegnet nun neben dem durch eigene Th hervorgebrachten Sein der nicht auf eigener Thätigkeit beruhenden Bestimmung von außen. Da nun die + Th durch die ± Th mit der — Th verbunden ist, empfindet sie das durch eigene Thätigkeit hervorgebrachte Sein als eigenes, die Ursache der äußern Bestimmung erscheint ihr dagegen als fremdes Sein. — Die Wahrheit unseres Wissens im Selbstbewußtsein besteht in der unmittelbaren Einheit von Subjekt und Objekt in der Vorstellung, welche durch Wechselwirkung des eigenen Seins und der nachströmenden + Th hervorgebracht wird. Das eigene Sein ist im Selbstbewußtsein lediglich ein Gegenstand der inneren Anschauung. Unseren Körper könnten wir nur insofern dazurechnen, als er durch unsere eigene Thätigkeit frei bestimmbar ist; sofern er jedoch äußeren Einflüßen unterliegt, erscheint uns in ihm ein nicht aus eigener Thätigkeit entsprungenes fremdes Sein.

Das Subjekt kann durch seine 3 Th sein Sein auch allen möglichen Bestimmungen unterwerfen. Jeder Gedanke enthält eine solche Bestimmung des eigenen Seins und der Verkehr mit der Außenwelt nötigt uns zu solchen Bestimmungen, um uns die äußern Dinge vorstellen und sie denken zu können. Jede solche (Selbst-)Bestimmung ist indessen an sich nur ein Produkt unserer Thätigkeit, zur innern Anschauung dieses Produkts kommt es erst dann, wenn die nachströmende + Th damit zusammentrifft und durch Aufhebung des Gegensatzes zwischen ihr und dem Produkte die Vorstellung desselben hervorbringt. Auch hier besteht die Wahrheit unserer Vorstellungen in einer unmittelbaren Einheit wirklicher Gegensätze von Subjekt und Objekt.

Nach den Vorstellungen des unmittelbaren Wissens (der äußeren und inneren Anschauung) werden die aus äußeren An-

ſchauungen*) abgeleiteten Vorſtellungen des mittelbaren Wiſſens, ihre Entſtehung und ihre Wahrheit unterſucht. Hieher gehören 1) das produktive Bild, 2) der Begriff, 3) die Idee. Bezüglich der beiden erſten können wir uns kurz faſſen. Das reproduktive Bild iſt die Wiederholung einer (Einzel-) Vorſtellung der äußeren Anſchauung in der inneren Anſchauung. Die Einheit des Subjekts mit dem vorgeſtellten äußern Objekte iſt hier keine unmittelbar mehr, ſondern eine durch Denken vermittelte. Das Denken hat daher hier für die Wahrheit ſeines eigenen Produkts keine andere Bürgſchaft als ſich ſelbſt, nämlich die Gleichheit ſeiner eigenen Handlung in der inneren und in der vorausgegangenen äußeren Anſchauung. Es giebt daher kein zuverläſſigeres Mittel, die Wichtigkeit unſerer Erinnerung zu prüfen, als die wiederholte äußere Anſchauung. — Der Begriff, als allgemeine Vorſtellung, entſteht dadurch, daß das Denken bloß das Gemeinſchaftliche in den Beſtimmungen mehrerer Anſchauungen mit Hinweglaſſung ihrer Verſchiedenheiten wiederholt. Er iſt alſo eine allgemeine Beſtimmung des eigenen Seins. Aus niedrigeren Begriffen laſſen ſich wieder höhere, noch allgemeinere, ableiten und ſo entſteht eine Stufenleiter von Art- und Gattungsbegriffen, in denen der Inhalt immer kleiner und der Umfang immer größer wird, je weiter wir durch Aufhebung von Beſtimmungen emporſteigen. Während die Vorſtellungen der einzelnen Dinge ſo vielfach beſtimmt ſind, daß ſich ihr Inhalt durch Aufzählung der Merkmale gar nicht erſchöpfen läßt, enthält der höchſte Gattungsbegriff nur mehr die allgemeinſte Beſtimmung der bloßen Gegenſtändlichkeit, des völlig unbeſtimmten Seins. — Die Wahrheit des ſo (aus Vorſtellungen der äußeren Anſchauung) abgeleiteten Begriffs beruht auf einer doppelten Einheit: 1) auf der Einheit von Subjekt und Objekt in jeder einzelnen Anſchauung, 2) auf der Einheit der Beſtimmung, welche die zur Ableitung gebrauchten Vorſtellungen unter ſich gemein haben. Die erſte Ein-

*) Aus dem nackten Selbſtbewußtſein läßt ſich nichts ableiten und ebenſo auch nichts aus der bloßen Gedankenwelt, weil dieſe ſelbſt nur ein Erzeugnis des Denkens iſt.

heit ist die unmittelbare in der Anschauung; die zweite wird durch das Denken vermittelt und die Wahrheit des Begriffes hängt daher davon ab, daß wirklich das Allgemeine und nur dieses aus den besonderen Vorstellungen in den Begriff aufgenommen wird. R. macht aber auch hier schon besonders aufmerksam auf den großen Unterschied zwischen den aus äußern Anschauungen und reproduktiven Bildern abgeleiteten, empirischen Begriffen, die alle mehr oder weniger an einer Dunkelheit leiden, welche die empirische Wissenschaft mit aller Anstrengung nicht zu überwinden vermag und den reinen, aus der Vernunft selbst geschöpften Begriffen, die allein, wie z. B. die mathematischen, vollkommen klar sind. „Auch den Objekten der äußeren Anschauung gegenüber bedarf es zur vollendeten Einheit des Wissens reiner Begriffe, die von der notwendigen Beziehung des reproduktiven Bildes auf die Bestimmungen von außen in der sinnlichen Anschauung gänzlich abgelöst sind" (S. 280). „Sollen uns die materiellen Dinge wahrhaft und vollkommen erkennbar werden, so müssen sie Alles ablegen, was zu ihrer Materialität gehört und ganz und gar die geistige Natur annehmen, d. h. sie müssen in unserer geistigen Vorstellung so vollkommen in unsere eigenen geistigen Elemente (die 3 Th) aufgelöst sein, daß wir in ihnen nichts mehr finden als diese Elemente oder als Solches, was wir auf diese Elemente zurückführen und durch unser freies Denken aus ihnen hervorbringen können." (S. 282.) Reine Begriffe aber sind Ideen.

Die Ideenlehre hat R. mit der größten Sorgfalt und Ausführlichkeit entwickelt; sie füllt die Hälfte des ganzen 1. Bandes aus und enthält den Kern seines ganzen Systems. Wir müssen sie daher schon näher ansehen, wenn wir auch Vieles nur kurz andeuten können. Es handelt sich hauptsächlich um den Ursprung und die Wahrheit der Ideen. — Nach dem oben Gesagten sind alle Objekte der inneren Anschauung Produkte der eigenen Denkthätigkeit. Sie können daher eine objektive, außer unserem Denken gelegene Wirklichkeit nur insoweit für sich beanspruchen, als sie von Vorstellungen äußerer Anschauung abgeleitet sind. Nun haben wir aber entschieden Vorstellungen in uns, für welche

ſich in der äußeren Anſchauung weder unmittelbar noch mittelbar ein entſprechendes Objekt findet, und bei welchen wir doch nicht umhin können, entweder 1) einen von unſerem Denken unabhängigen Grund anzunehmen, oder 2) ihnen geradezu ſelbſt eine objektive Wirklichkeit beizulegen. Man nennt ſolche Vorſtellungen Ideen und rechnet zu 1) die des Wahren, Schönen und Guten (formelle), zu 2) die von Gott, Welt und Seele (materielle Ideen). Die Vorſtellungen von Wahr, Schön und Gut können wir offenbar aus keiner äußeren Anſchauung entnehmen, und doch hängt es bei unſeren Urteilen nicht von uns ab, was wir für wahr, ſchön und gut halten wollen. Dieſe Vorſtellungen müſſen alſo einen von unſerem freien Willen und Denken unabhängigen Grund haben. Ebenſo ſind Gott, Welt (als Ganzes) und Seele weder ſelbſt Objekte einer äußeren Anſchauung, noch deren Vorſtellung aus den Vorſtellungen äußerer Anſchauung abgeleitet; und doch ſind wir genötigt, ſie zu denken. Woher dieſe Nötigung? Es iſt alſo die Aufgabe der Ideenlehre, den objektiven Grund der Ideen ad 1), und die objektive Wirklichkeit der Ideen ad 2) zu erforſchen und uns dann der Wahrheit unſeres Wiſſens durch Darlegung der Einheit des Subjektes und Objektes in der Vorſtellung bei allen dieſen Ideen zu verſichern. „Dieſe Aufgabe iſt die größte und ſchwierigſte im analyt. Teile der Philoſophie, welche uns bereits mit dem Prinzip des Wiſſens in Verbindung bringt. Wir betreten damit ein Gebiet, wo der Faden, durch welchen das Denken in den Begriffen noch mit der äußeren Anſchauung zuſammenhängt, gänzlich abreißt und die menſchliche Vernunft nichts mehr hat, als das reine Denken, mit welchem ſie ſich allein noch fortbewegen kann“ (S. 286). Der Entwicklung der Ideenlehre ſelbſt ſchickt R. als Vorbereitung voraus einen „Rückblick auf die bisherigen Verſuche zu einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Ideenlehre“, wobei insbeſondere Plato, Ariſtoteles, Auguſtinus, dann Descartes, Spinoza, Leibnitz, Kant, Hegel und Schelling (in ſeinen beiden Phaſen) in Betracht kommen. „Hinſichtlich der Ideen“, bemerkt R. ſchließlich, „befindet ſich die Erforſchung des menſchlichen Erkenntnisvermögens

eigentlich noch immer auf dem nämlichen Stande, wo Kant sie gelassen hat. Wir wollen nun die Untersuchung hier wieder aufgreifen und auf der nämlichen Bahn fortfahren, welche Kant uns eröffnet hat" (S. 307).

Um den Ursprung der Ideen zu erforschen, muß die Vernunft über alles bedingte Sein hinausgehen und sich zum Unbedingten erheben. Es müssen daher vor Allem die Elemente und Ursachen des bedingten (in der äußeren Anschauung gegebenen) Seins erforscht werden. Nun folgt aber aus der Verschiedenheit und Gleichartigkeit unserer der äußeren Anschauung entnommenen Vorstellungen, daß derselben auch eine Verschiedenheit und Gleichartigkeit der (äußeren) Objekte selbst entsprechen muß. Auch den äußeren Objekten wie unseren Vorstellungen (von Gattungen und Arten) müssen also fortgesetzte Bestimmungen zu Grunde liegen, von welchen jede wieder weiter bestimmbar ist und diese Bestimmungen müssen sich demnach gleichfalls unter einander wie allgemeine und besondere verhalten. Jede Bestimmung setzt aber ein bestimmbares, ein bestimmendes und ein verbindendes Element voraus. Auch die äußeren Objekte müssen also aus gleichen Elementen bestehen, wie die die inneren Objekte (die Vorstellungen). Im Gegensatze zu den subjektiven Elementen nennen wir die der äußeren Objekte objektive Elemente. Sind jene Elemente des Denkens, so sind diese Elemente der Natur.*) Diese Elemente finden sich mehr oder minder deutlich schon in der griechischen Philosophie, besonders bei Aristoteles, denn die „Materie" (ὕλη) ist das bestimmbare, die „Form" das bestimmende, und die „bewegende Ursache" (welche den Übergang der Materie in die Form bewirkt) das verbindende Element. Die 4. (Zweck-) Ursache des Aristoteles aber gehört nicht mehr zu den Elementen, sondern steht, wie sich später zeigen wird, über ihnen.

Überblicken wir die Stufenleiter aller objektiven Bestimmungen, so finden wir das bestimmbare Element auf jeder Stufe abwärts weiter bestimmt und durch die Verschiedenheit weiterer Bestimmungen jede Gattung in mehrere Arten, jede Art

*) Die sog. Grundstoffe der Chemie sind nicht die wahren und letzten Elemente, sondern selbst schon Zusammensetzungen.

in Unterarten geteilt. Wir erhalten alſo von oben herab auseinander laufende Reihen, welche ſämtlich von der höchſten Gattung wie von einem gemeinſamen Mittelpunkte ausgehend, ſich auf jeder Stufe durch die Verſchiedenheit der neu hinzutretenden Beſtimmungen ſpalten und zuletzt in die unbeſtimmte Vielheit der einzelnen Dinge verlieren. Auch das Einzelne iſt jedoch nichts abſolut Beſtimmtes und unterſcheidet ſich in unſerer Vorſtellung von der niedrigſten Art *nicht* durch ſeine abſolute Beſtimmtheit, ſondern nur durch ſeine *räumliche* und *zeitliche* Beſtimmtheit (principium individuationis), welche aber nicht mehr zu den begrifflichen Beſtimmungen der Dinge gehört, ſondern nur eine *äußerliche* iſt, wodurch die Objekte in der Erſcheinung ſich untereinander ausſchließen. Soweit alſo alles Objektive in den Bereich unſerer Vorſtellung fällt, iſt es auf zweifache Weiſe bedingt: 1) nach *abwärts* dadurch, daß die Beſtimmung der Objekte nicht noch weiter beſtimmt iſt, 2) nach *aufwärts* durch die nicht mehr zu den Reihen der Vorſtellungen gehörigen Beſtimmungsurſachen.

Wenn das Denken in den Reihen der Vorſtellungen auf- und abſteigt, verbindet es die einander unter- und übergeordneten Vorſtellungen unmittelbar durch Urteile, mittelbar durch Schlüſſe. Es kann ſich dabei *abwärts* (vom Allgemeinen zum Beſonderen) oder *aufwärts* (vom Beſonderen zum Allgemeinen) bewegen. Auf dem 1. Wege *wendet* die Vernunft bloß ſchon erworbene Kenntniſſe *an*, indem ſie die möglichen Folgen aus ihren Gründen entwickelt, und kann dabei ſtehen bleiben, wo ſie will. Auf dem 2. Wege *erwirbt* ſie ihre Erkenntnis, indem ſie ſtrebt, das Bedingte aus ſeinen Bedingungen zu begreifen. Auf *dieſem* Wege iſt ſie *genötigt*, fortzugehen, bis ſie zur *letzten* Bedingung oder dem *Unbedingten* gelangt iſt. Könnte ſie das nicht, ſo bliebe ihr ein *unbedingtes* Wiſſen, das allein den Namen eines *wahren* Wiſſens verdient, auf ewig verſchloſſen. Dann hieße es wirklich: Ignoramus et ignorabimus.

Der höchſte Gattungsbegriff des Seins, bei welchem das Denken beim Aufſteigen durch die Begriffsreihen ankommt, kann

nicht das Letzte sein, bis zu welchem es in dieser Richtung fortzugehen vermag. Fände es über der höchsten Gattung wirklich nichts mehr, so ließe sich die Entstehung der höchsten Artbegriffe aus ihr nicht mehr erklären. Über dem (bedingten) Sein liegen noch die Ursachen des Seins oder die Elemente. Daß diese sind, ist uns bereits gewiß; aber was sie sind, haben wir erst noch zu erforschen. — Um das bestimmbare Element rein zu gewinnen, müßten wir es aller Bestimmungen (=Formen) entkleiden; dann haben wir aber gar keine Vorstellung mehr davon; wir können es auch nicht mehr Materie nennen, weil man unter Materie gewöhnlich nur das mit der Form Verbundene versteht.*) Nennen wir es einstweilen Ursache der Materie. — Das bestimmende Element läßt sich aus den Objekten nicht unmittelbar erkennen; denn die Bestimmungen derselben (die Formen) sind nur Wirkungen dieses Elementes. Wir müssen es also Ursache der Form nennen. — Das verbindende Element endlich können wir nur die Ursache der Verbindung von Materie und Form nennen.

Die 3 objektiven Elemente bilden zwar als allgemeine Ursachen die letzten Bedingungen alles bedingten Seins, sind aber darum noch nicht selbst unbedingt, sondern vielmehr gegenseitig durcheinander bedingt. Die Verbindung der beiden ersten durch die dritte wäre aber nicht möglich, wenn diese nicht mit jenen durch eine Einheit verbunden wäre, und diese Verbindung wäre wieder nicht möglich, wenn nicht alle drei wesentlich Eins wären. Ihre wesentliche Einheit ist erst das Unbedingte; denn durch sie ist alles Übrige, sie selbst aber durch nichts mehr bedingt. Hier also kann die Vernunft stehen bleiben. — Was wir nun durch Spekulation gefunden haben, ist nicht die Existenz des Unbedingten, sondern die Erkenntnis, daß es die Einheit der 3 Ursachen ist. Die Existenz des Unbedingten (Absoluten) als solchen war uns schon vorher gewiß, denn diese ist ja das Allergewißeste. Alles übrige (bedingte) Sein, das

*) Nach Aristoteles und den Scholastikern ist die Materie an sich in der That unerkennbar.

ſubjektive (eigene) wie das objektive, können wir hinwegdenken. Über das unbedingte Sein aber hat unſer Denken keine Macht mehr; es erſcheint ihm als ein notwendiges, unaufhebliches.

Das unbedingte Sein iſt übrigens an ſich nur ein Begriff, und ſetzt ein Seiendes voraus, dem es als Prädikat beigelegt werden kann und an dem es erſt ſeine Wirklichkeit findet. Die Einheit der 3 Urſachen iſt der höchſte Punkt, an dem die ganze Wirklichkeit hängt. Dieſe Einheit iſt daher kein leerer Begriff, ſondern das Sein eines Seienden und zwar des unbedingt Seienden. Das unbedingt Seiende geht dem Werden voraus, das bedingt Seiende folgt dem Werden. Das Werden liegt alſo in der Mitte zwiſchen beiden. Es iſt Übergang von dem unbedingt Seienden zu dem bedingt Seienden. Dieſen Übergang vermitteln die 3 allgemeinen Urſachen, welche das bedingt Seiende hervorbringen. Das Werden iſt alſo die Entſtehung des bedingt Seienden aus dem unbedingt Seienden durch die 3 allgemeinen Urſachen.

Nun ſind wir auch im ſtande zu erkennen, was die 3 Urſachen und was das Unbedingte, als Einheit derſelben, iſt. Die 3 Urſachen kommen nämlich von wirklichem Sein (des unbedingt Seienden) und führen zu wirklichem Sein (des bedingt Seienden), müſſen alſo auch an ſich etwas Wirkliches ſein. Dem unbedingt Seienden gegenüber kann den 3 Urſachen ein Sein nicht ebenſo wie dieſem an ſich und urſprünglich zukommen, ſondern nur durch ihre Einheit im unbedingt Seienden. In dieſer Einheit ſind ſie aber noch nicht wirklich Urſachen. Zu ſolchen werden ſie erſt durch ihre Trennung. Ihr Sein iſt daher dem unbedingt Seienden gegenüber nur ein abgeleitetes. Nur ihre Einheit iſt ferner für das unbedingt Seiende notwendig, ihre Trennung dagegen zufällig. Sie verhalten ſich daher in ihrer Trennung zum unbedingt Seienden wie Accidenzen zur Subſtanz. Dem bedingt Seienden gegenüber kann ihnen noch nicht das gleiche Sein zukommen wie dieſem, weil dieſes erſt durch ſie hervorgebracht werden ſoll. Ihr Sein muß ſich alſo zu dieſem wie gedachtes (logiſches) zum wirklichen oder wie Möglichkeit zur Wirklichkeit

verhalten. Die 3 Ursachen sind also Möglichkeiten des bedingt Seienden und Accidenzen des unbedingt Seienden. Die Möglichkeit, Seiendes hervorzubringen, heißt Macht. Die 3 Ursachen sind also Mächte des unbedingt Seienden und ihre Einheit im unbedingt Seienden ein Vermögen, das bedingt Seiende hervorzubringen. Sollen sie das bedingt Seiende wirklich hervorbringen, so müssen sie zusammenwirken. Die 1. Ursache kann nur stoffgebend, die 2. nur formgebend, die 3. nur Stoff und Form verbindend wirken. Jede von ihnen kann also nur im Gegensatze zu den beiden andern wirksam werden. Entgegengesetzt werden sie aber erst durch ihre Trennung. Da sie sich aber nicht selber trennen können, so bedürfen wir, um ihre Trennung zu erklären, einer 4. Ursache, die nicht mehr als Element in das Werden eingeht, sondern reine Ursache bleibt. Sie ist bloß Ursache des Werdens, die 3 anderen sind Elemente des Werdens und als solche Ursachen des Seins, eine Unterscheidung, die sich ausdrücklich schon bei Plato findet. Da das unbedingt Seiende keine Bedingung außer ihm mehr gestattet, muß die 4. Ursache in ihm selbst enthalten sein. Sie ist auch nicht eine den 3 andern koordinirte vierte Macht, sondern vielmehr jene Macht, welcher die 3 andern untergeben sind und welche durch diese alle Macht besitzt, und da es außer diesen und über ihr keine Macht mehr giebt, so ist sie die letzte, höchste und absolute Ursache und unbedingte Macht.

Die 3 Mächte sind der 4. Ursache nur rücksichtlich ihrer Trennung und ihres Zusammenwirkens als Elemente des Werdens untergeben. Die ursprüngliche Einheit derselben im unbedingten Seienden wird dadurch nicht aufgehoben. Das unbedingte Sein (als Einheit der 3 Mächte) steht daher der unbedingten Macht im unbedingt Seienden unveränderlich gegenüber, beide sind einander entgegengesetzt. Das Wesen des unbedingten Seienden muß also die Einheit von beiden sein. — Die Macht kann dem Sein gegenüber überhaupt eine doppelte Stellung einnehmen: 1) dem Sein vorausgehend als Macht zum Sein, 2) dem Sein nachfolgend als Macht eines Seienden. Auch die

unbedingte Macht befindet ſich dem unbedingten Sein gegenüber in dieſer Doppelſtellung; denn das unbedingt Seiende könnte nicht ſein, wenn es nicht die Macht dazu hätte, und es könnte keine Macht haben, wenn es nicht wäre. Sein und Macht bedingen ſich alſo im unbedingt Seienden. Es iſt ſeiend, aber nicht bloß ſeiend, ſondern frei von ſeinem Sein, des Seins mächtig und durch eigene Macht ſeiend. Es iſt ferner mächtig, aber nicht bloße Macht, ſondern hat ein von aller Macht unabhängiges Sein und dieſes Sein iſt ihm ſelbſt wieder eine verſiegende Quelle ſeiner Macht. Sein und Macht ſind alſo bloße Prädikate des unbedingten Seienden. Das Weſen ſelbſt iſt durch ſie nicht mehr zu erfaſſen. Die Einheit des unbedingten Seins und der unbedingten Macht iſt das Letzte, was die menſchliche Vernunft überhaupt noch zu denken vermag, wofür ſie aber keinen Begriff mehr findet. Unbegreiflich iſt uns indeſſen das Weſen des unbedingten Seienden nur an ſich und außer dem Werden. Was es im Werden als Quelle des bedingten Seins iſt, vermögen wir wohl zu erkennen. Das Werden entſteht nämlich dadurch, daß im unbedingten Seienden die unbedingte Macht die ihr untergebenen Mächte trennt und ſie als Urſachen in Wirkſamkeit ſetzt. Darin liegt eine Beſtimmung des unbedingten Seins durch die unbedingte Macht, alſo eine Beſtimmung des eigenen Seins durch die eigene Macht oder eine Selbſtbeſtimmung. Das Weſen des unbedingt Seienden enthält alſo ein Vermögen der freien Selbſtbeſtimmung. Das unbedingte Seiende iſt alſo Geiſt und zwar ein in ſich ſelbſt vollendeter, durch nichts beſchränkter, in jeder Hinſicht unendlicher, abſoluter Geiſt. Damit haben wir nun die Quelle der Ideen gefunden.

Die 3 Mächte, mit welchen der abſolute Geiſt das bedingt Seiende hervorbringt, oder die objektiven Elemente, entſprechen den ſubjektiven Elementen im menſchlichen Geiſte (+ Th, — Th, ± Th). Sie werden (der Kürze wegen) mit + M, — M, ± M bezeichnet. Das Produziren des abſoluten Geiſtes durch die 3 Mächte iſt ein unbeſchränktes, reines, vollkommenes und göttliches Denken. Sein Denken iſt das Werden aller wirklichen Dinge

und seine Gedanken haben eine von unserem Denken unabhängige Wirklichkeit, sind göttliche Ideen. Diese Ideen entwickeln sich auseinander und bilden unter sich eine eigene Welt, die Ideenwelt. Es lassen sich 6 Hauptideen unterscheiden: nach dem Inhalte der göttlichen Gedanken, die theologische, kosmologische und psychologische, nach der Form die des Wahren, Schönen und Guten.

Der absolute Geist ist ein sich selbst bestimmendes Wesen; die unbedingte Macht ist in ihm Subjekt, das unbedingte Sein Objekt, sein Wesen Subjekt-Objekt, also persönlich. Das innere Leben und Bewußtsein des absoluten Geistes hat seinen Grund in dem Gegensatze der unbedingten Macht und des unbedingten Seins. Die Macht bewegt sich zum Sein und dieses wird selbst wieder beweglich und entwickelt aus sich die Macht. Durch diesen Kreislauf ist sich Gott selbst die Quelle seiner ewigen Seligkeit. — Zur Idee Gottes gehört auch seine Beziehung zur Welt. Wir erkennen überhaupt nicht, was Gott in und für sich ist, sondern nur was er in seiner Offenbarung und für uns ist. Seine Offenbarung beginnt mit dem Werden des bedingten Seienden und dieses mit der Trennung der 3 Mächte. Diese Trennung ist die erste Bestimmung des unbedingten Seins durch die unbedingte Macht. Sie bildet daher den 1. göttlichen Gedanken, durch welchen Gott aus sich heraustritt. Im Momente der Trennung sind aber die 3 Mächte noch nicht wirklich getrennt, sondern erst auf dem Übergange dazu. Das göttliche Denken befindet sich also hier noch bei dem göttlichen Wesen und hat dieses noch zu seinem Inhalt. Dieser 1. Gedanke ist also die theologische Idee.

Die Einheit der 3 Mächte gehört zum göttlichen Wesen, sie muß also in diesem auch nach ihrer Trennung (nach außen) noch fortdauern und bildet ein unauflösliches Band, welches die 3 Mächte auch nach ihrer Trennung noch umschlingt und ihre endliche Zurückführung zur Einheit außer dem absoluten Geiste sichert. Der 2. göttliche Gedanke kann daher nur in ihrer Wiedervereinigung bestehen. Soll aber ihre Wiedervereinigung etwas von ihrer ursprünglichen Einheit Verschiedenes darstellen, so müssen sie im Produkte verschieden bleiben. Das Produkt muß

alſo einen doppelten Gegenſatz zu erkennen geben: 1. den zwiſchen der + M und — M in Stoff, Form, 2. den zwiſchen dieſen beiden M und der ± M. Würden ſich nun die 3 Mächte nur zu einem einzigen Produkte vereinigen, ſo wären beide Gegenſätze ununterſcheidbar aufgehoben. Die 3 Mächte können ſich daher nur in mehreren Produkten ungleich vereinigen. Dann iſt der 1. Gegenſatz nur in der Geſamtheit der Produkte aufgehoben, er tritt aber noch in jedem einzelnen Produkte erkennbar hervor. Der 2. Gegenſatz zeigt ſich in der verſchiedenartigen Verbindung der + und — M, welche ihren Grund nur in der ± M haben kann. Soll auch der 2. Gegenſatz aufgehoben werden, ſo kann dieſes nur in der Art geſchehen, daß der Unterſchied der + und — M in jedem einzelnen Produkte aufgehoben wird. Die Ausgleichung darf jedoch keine vollſtändige ſein, weil ſonſt die Geſamtheit der Produkte ſich in die urſprüngliche ununterſcheidbare Einheit auflöſen würde. Sie kann daher nur ſo ſtattfinden, daß durch weitere Beſtimmung der bereits vorhandenen Produkte neue Produkte hervorgebracht werden, in welchen ſich die Unterſchiede der + und — M vermindern, beide Mächte aber doch noch in jedem Produkte durch eine Verſchiedenheit untergeordneter Art auseinandergehalten werden. Jede neue Beſtimmung wird auf ſolche Art wieder neue Produkte zur Folge haben, in welchen jede Ausgleichung einen neuen Unterſchied übrig läßt. — Hieraus ergiebt ſich die Möglichkeit einer unendlichen Vielheit immer beſtimmterer und doch niemals abſolut beſtimmter Produkte, welche nur durch die Gemeinſchaftlichkeit der Elemente (innerlich) zuſammengehalten, durch die Verſchiedenheit der Verbindungen der Elemente dagegen von einander ausgeſchloſſen werden. Die Geſamtheit der Produkte beſteht alſo in einer ins Unbeſtimmte ſich verlaufenden Reihe, welche ſich im Raume ausdehnt. So iſt alſo eine materielle Welt oder das, was wir kosmologiſche Idee nennen.

Bei der durch die kosmologiſche Idee geſetzten Vielheit kann es nicht bleiben, denn das Band der urſprünglichen Einheit läßt die 3 Mächte nicht in der Zerſtreuung, ſondern treibt ſie im Werden

unaufhaltsam dem Ziele einer einer endlichen Einheit entgegen. Der 3. göttliche Gedanke muß daher diese schließliche Einheit sein, welche durch die Vielheit bedingt und dadurch von der ursprünglichen Einheit verschieden ist. Diese Einheit ist durch die Produktion einer materiellen Welt nicht zu erreichen, die Produktion muß also im Raume begrenzt werden.*) Die 3 Mächte hören dann, weil sie unendlich sind, nicht auf zu produziren. Die Produktion kann aber dann nur noch (innerhalb der räumlichen Begrenzung) in der Zeit hervortreten. — Zunächst überschreitet die + M das Produkt, wird dadurch frei und kann aufs neue durch die + M mit der — M verbunden werden. Das Zusammenwirken der 3 Mächte heiße Produktivität. Das ursprüngliche Zusammenwirken derselben zur räumlichen Produktion war allgemeine Produktivität; ihr Zusammenwirken nach dem Hinaustreten über das Produkt heiße besondere Produktivität. Die besondere Produktivität ist an sich (wie auch die allgemeine) nichts Räumliches, sie muß aber im Raume hervortreten, um sich darin auszubreiten. Der Raum ist jedoch schon von den Produkten der allgemeinen Produktivität eingenommen und die besondere Produktivität kann kein neues Produkt in den Raum setzen, ohne die Bestimmungen der allgemeinen Produktivität aufzuheben. Es muß sich also zwischen beiden Produktivitäten ein Kampf entspinnen, durch welchen unter der Form von Wechselwirkung Leben entsteht und sich erhält. — Der erste Versuch der besonderen Produktivität bringt noch kein neues Produkt hervor, sondern die an einem Produkte (Weltkörper) hervortretende + M wird an dem nämlichen Produkte von der — M fortwährend wieder begrenzt. Es bleibt selbst unverändert, bewegt sich aber im Raume. Gelingt es der besonderen Produktivität, ein neues Produkt hervorzubringen, so wird es von der allgemeinen Produktivität bestimmt, um es der allgemeinen Produktion zu unterwerfen. Die besondere Produktivität kann daher ein Produkt nur dadurch zu stande bringen, daß sie die ihm feindlichen Bestimmungen der allgemeinen

*) Hierauf gründet sich der Beweis dafür, daß die Welt im Raume nicht ins Unendliche ausgedehnt sein kann.

Produktivität aufhebt, und nur dadurch erhalten, daß es dasſelbe zur Aufhebung dieſer feindlichen Beſtimmungen beſtimmt. Dieſe Aufhebung erfordert ſelbſt wieder ein Beſtimmen. Wird das Produkt der beſonderen Produktivität zu einem ſolchen Beſtimmen beſtimmt, dann iſt es nicht mehr bloßes Produkt, ſondern ſelbſt produktiv, ſich ſelbſt produzirend und heißt organiſches Produkt. — Der Beſtand des organiſchen Produktes hängt von deſſen Organiſation ab. Dieſe muß daher immer höher entwickelt werden, bis ſie auf der höchſten Stufe angelangt iſt, wo ſie zur Aufhebung aller möglichen Beſtimmungen beſtimmt iſt. Das Produkt der höchſten Organiſationsſtufe kann aber nur dann zur Aufhebung aller möglichen Beſtimmungen (von Seite der allgemeinen Produktivität) beſtimmt werden, wenn die + M in ihm ſelbſt zu allen möglichen Beſtimmungen beſtimmbar geworden, ſohin durch die ihr im Organismus widerfahrenen Beſtimmungen in ihren urſprünglichen Zuſtand der Beſtimmungsloſigkeit zurückgebracht iſt. Bis hieher entwickelte ſich das Werden unter der Herrſchaft der 4. Urſache. Dieſe hat die 3 Mächte in der allgemeinen Produktivität bis zu der ihr geſetzten Grenze auf alle mögliche Weiſe verbunden und in der beſonderen Produktivität alle dieſe Verbindungen wieder aufgelöſt. Eine weitere Verfügung über die 3 Mächte iſt ihr daher nicht mehr möglich. Mit der Befreiung der + M im höchſten organiſchen Produkte iſt die Möglichkeit des Organiſirens und des Naturprozeſſes zu Ende. Gemäß ihrer Unendlichkeit erheben ſich nun aber die 3 Mächte zu neuer Produktivität. Da dieſe aber nicht mehr der 4. Urſache unterworfen iſt, ſo können die weiteren Verbindungen der nun, ſo zu ſagen, emanzipirten 3 Mächte nur noch in dieſen ſelbſt ihren Grund haben. Die neue Produktivität heißt daher freie Produktivität. In dieſer tritt nun an die Stelle der 4. Urſache das natürliche Band, welches die 3 Mächte von ihrem Urſprunge aus dem unbedingten Sein her umſchlingt, und wird gewiſſermaßen zu einer neuen höchſten und freien Urſache, welcher die 3 Mächte in ihrer jetzigen Verbindung ebenſo untergeben ſind, wie ſie vorher der 4. Urſache untergeben waren. Dieſes Band nötigt ſie zwar zu

keiner Verbindung, gestattet ihnen aber nicht, sich in anderer Weise als in Gemeinschaft miteinander zu bethätigen. — Die freie Produktivität ist durch nichts mehr gehindert, die 3 Mächte zu einem einzigen, differenzlosen Produkte zu verbinden, in welchem ihr Gegensatz vollständig aufgehoben ist, welches daher auch innerlich unendlich ist und darum in der Zeit unaufhörlich fortdauert, im Raume aber ohne Ausdehnung nur in einem Punkte, als Mittelpunkt eines Organismus, existirt. Die allgemeine Produktivität hat sich jedoch auf dem organischen Wege in eine Vielheit besonderer Produktivitäten gespalten und durch die Organisation der Produkte gelangt die besondere Produktivität in verschiedenen Produkten (Individuen) zur Freiheit. Diese bilden daher eine Vielheit, und diese entspricht noch nicht dem 3. göttlichen Gedanken, sondern steht vielmehr mit der darin enthaltenen Einheit im Widerspruche. Dieser Widerspruch kann nun nicht mehr durch die 4. Ursache gelöst werden, sondern nur durch jene neue Ursache, welche an ihre Stelle in der freien Produktivität getreten ist. Für diese ist der göttliche Gedanke ein mit Freiheit zu erfüllender, also nicht mehr physisches, aber moralisches Gesetz. Jedes Individuum freier Produktivität soll den Gegensatz zwischen seinem Produkte (dem eigenen Sein) und der Außenwelt, dem Subjektiven und Objektiven, aufheben, und sich zur allgemeinen und absoluten Einheit bestimmen, womit das Werden zu seinem göttlichen Anfange zurückkehrt. Der 3. göttliche Gedanke enthält die Rückkehr der 3 Mächte zur ursprünglichen Einheit nur als eine von dem Gedachten (der Kreatur) selbst zu verwirklichende Möglichkeit. Die Erschaffung dieser Möglichkeit liegt in der Entbindung der 3 Mächte zur Freiheit. — Die Einheit der 3 Mächte in jeder besonderen Produktivität heißt Seele, die der freien Produktivität heißt Menschenseele. Diese bildet also den Inhalt des 3. göttlichen Gedankens oder der psychologischen Idee.

Damit ist nun der Inhalt des göttlichen Denkens in seinen Hauptmomenten aus dem Begriffe des absoluten Geistes abgeleitet und zugleich auch der Grundriß einer philosophischen Gottes-,

Natur- und Geisteslehre gegeben. Die 3 entwickelten Ideen bilden eine unerschöpfliche Quelle anderer Ideen. Alle Ideen aber haben unter sich gemein das denkende Subjekt (die 4. Ursache), die göttlichen Denkthätigkeiten (3 Mächte) und das Verhältnis des denkenden Subjekts zu seinem Gedanken, worauf die Form derselben beruht. Diese Form ist eine dreifache, des Wahren, Schönen und Guten, und jede Idee ist daher wahr, schön und gut.

Nun handelt es sich aber erst noch um den Beweis für die Wahrheit*) der Ideen als menschlicher Gedanken d. h. für die Wahrheit unserer Vorstellungen von den (göttlichen) Ideen. Hier ist also zu beweisen, 1) daß diesen Vorstellungen eine objektive Wirklichkeit außer unserem Denken zukommt, 2) daß ihnen in uns eine Einheit des Subjekts und Objekts in der Vorstellung zu Grunde liegt. Den Ideen kommt zwar als göttlichen Gedanken eine objektive Wirklichkeit notwendig zu. Allein das göttliche Denken beruht auf der freien Selbstbestimmung des göttlichen Wesens. Ist daher auch gezeigt, daß, wenn das unbedingte Wesen sich nach außen offenbaren will, dieses nur durch die Produktion der Ideen geschehen könne, so kann uns doch darüber, daß es sich wirklich geoffenbart hat, nur die Erfahrung Aufschluß geben. Es müssen daher auch die Objekte der Ideen, wenn wir von ihrer Existenz etwas wissen sollen, ein Gegenstand unserer unmittelbaren Erfahrung sein. Es wird sich zeigen, daß jede unserer Vorstellungen von den Ideen teils dem unmittelbaren, teils dem mittelbaren Wissen angehört, daß wir die objektive Wirklichkeit jeder Idee durch Anschauung erfahren, das Wesen derselben aber durch Ableitung zu erkennen vermögen. Ihre Ableitung wurde schon dargestellt, es kommt nur darauf an, ob sie richtig ist; sie muß die Bürgschaft dafür in sich selber haben und in der Übereinstimmung ihrer Resultate mit den Thatsachen.

---

*) Es beruht auf einem sonderbaren Mißverständnisse, wenn hier Erdmann frägt, warum R. nicht auch die Schönheit und Güte der Ideen bewiesen habe.

Die Seele hat für sich noch kein Sein, sondern ist bloßes Vermögen, welches erst in das Sein überzugehen hat, um zur Wirklichkeit zu gelangen. In der besonderen Produktivität gelangt sie hiezu durch die Produktion des Körpers, in der freien durch die Selbstbestimmung zum Geiste. Die Seele in der freien Produktivität ist jenes Vermögen, welches wir die menschliche Vernunft nannten, und als solches noch etwas Allgemeines. Diese ist also die Einheit der 3 Mächte als freie Produktivität, welche wir als den Inhalt der psychologischen Idee kennen lernten, und die 3 Th, welche wir als subjektive Elemente aus der menschlichen Vernunft sich entwickeln sahen, sind nichts anderes als die 3 Mächte der aktuell gewordenen freien Produktivität im Geiste. Mit der Hervorbringung des eigenen Seins durch die 3 Th wird die Seele für sich seiend und Geist. Ihre Existenz (Sein) erfährt die Seele durch innere Anschauung im Selbstbewußtsein. Was sie aber ist, ihr Wesen, erkennt sie damit noch lange nicht; dieses besteht in der Einheit des Vermögens mit dem eigenen Sein und dieses erkennen wir erst durch Ableitung der Menschenseele aus dem unbedingt Seienden. Der Beweis über die Wahrheit der psychologischen Idee hängt also ab von dem Beweise über die Wahrheit der theologischen Idee.

Die Welt entsteht aus dem Zusammenwirken der 3 Mächte. Ihre Wirklichkeit erfahren wir durch die äußere Anschauung. Ihr Wesen besteht aber nicht in ihrer bloßen Erscheinung, als Produkt, sondern in der Einheit des Produkts und der Produktivität (= natura naturans). Diese Einheit (also was die Welt ist) erkennen wir gleichfalls erst durch Ableitung der Welt aus dem unbedingt Seienden. Der Beweis über die Wahrheit der kosmologischen Idee hängt also auch ab von dem Beweise über die Wahrheit der theologischen. Von dieser also hängt Alles ab.

Die Wahrheit der theologischen Idee beweisen, heißt die Existenz Gottes beweisen. Wie ist diese zu beweisen? Nach einer Kritik des ontologischen, kosmologischen, teleologischen und moralischen (Kants) Beweises, deren Resultat ist, daß alle diese Beweise weder einzeln noch in Verbindung miteinander wirklich

beweiskräftig ſind, entwickelt R. ſeinen „einzig möglichen“ Beweis, den wir jedoch mehr andeuten als ausführen wollen. — Den Begriff Gottes haben wir bereits analytiſch, durch Spekulation, gefunden. Das unbedingt Seiende, wenn es iſt, muß Gott, d. h. abſoluter Geiſt ꝛc., ſein. Von ſeiner Exiſtenz können wir uns aber nicht durch einen Schluß überzeugen, ſondern dieſe muß unmittelbar gewiß ſein. Und das iſt ſie auch; wir haben wirklich eine innere Anſchauung, durch welche wir uns von dieſer Exiſtenz als einer außer unſerem Denken befindlichen überzeugen können. Wir dürfen nur auf den Urſprung unſeres Selbſtbewußtſeins zurückgehen. Dieſes entſteht in uns durch den urſprünglichen Selbſtbeſtimmungsakt, nämlich bei der Begrenzung der + M durch die — M mittels der ± M (wodurch das eigene Sein entſteht), dann durch Anſchauung dieſer Begrenzung, wobei die + M die — M als eigene von jeder äußeren Thätigkeit unterſcheidet. Wenn auch erſt mit der Wiedervereinigung der 3 Mächte (im eigenen Sein als Produkt) das Bewußtſein in mir entſteht, ſo muß doch hiebei die urſprüngliche Einheit der 3 Mächte ſelbſt mit in mein Bewußtſein fallen, wenn ich mir hiebei meiner ſelbſt bewußt werden ſoll. Die urſprüngliche Einheit der 3 Mächte iſt aber eben das unbedingte, göttliche Sein. Aus dieſer Einheit entſteigen die 3 Mächte und ſtrömen unaufhörlich der menſchlichen Seele zu, welche ſich dieſelben bei ihrer Erhebung zum Geiſte aneignet und ihrem Willen unterwirft. Die 3 Mächte bilden alſo die Verbindung zwiſchen dem menſchlichen und dem abſoluten Geiſte und vermitteln eine Art Wechſelverkehr, wobei ſich zwar der abſolute Geiſt nur aktiv, der menſchliche aber aktiv und paſſiv zugleich verhält. Dasjenige, was wir durch dieſe Anſchauung erfahren, iſt jedoch nicht die urſprüngliche Einheit der 3 Mächte überhaupt (denn dieſe kann uns nie objektiv werden), wohl aber die objektive Wirklichkeit derſelben. Das unbedingte Sein (der Gegenſtand unſerer Anſchauung) iſt aber noch nicht das Weſen Gottes, ſondern dazu gehört auch noch die unbedingte Macht und die Einheit beider. Das Sein Gottes iſt uns unmittelbar gewiß, aber nur als das Sein des unbedingt

Seienden. Daß das unbedingt Seiende Gott ist, erkennen wir erst dadurch, daß wir alles Andere darauf zurückführen oder davon ableiten. — Alles bedingt Seiende läßt sich nur begreifen aus seinen Bedingungen, also dadurch, daß es von dem unbedingt Seienden abgeleitet oder darauf zurückgeführt wird. Die Erkenntnis Gottes besteht darin, daß wir in ihm die Gründe alles bedingt Seienden erkennen. Sie ist daher Grund und Anfang aller Wissenschaft. Die Existenz Gottes ist uns schon dann gewiß, wenn wir nur angefangen haben, die Gründe des bedingt Seienden in ihm zu erkennen. Je weiter wir aber die Erkenntnis dieser Gründe ausdehnen, desto mehr erweitert sich unser Begriff von Gott.

Der Beweis über die Wahrheit der theologischen Idee enthält aber zugleich auch den Beweis über den objektiven Grund unserer Vorstellungen von Wahr, Schön und Gut. Denn der Grund aller Wahrheit, Schönheit und Güte ist Gott selbst.

Als Anhang zur Ideenlehre folgt dann im 2. Bande (S. 1—70) eine sehr interessante und ebenso gründliche als geistvolle Darstellung der Platonischen Ideen- und Zahlenlehre und der Aristotelischen Kritik derselben, von welcher auch Erdmann sagt, sie werde als schätzbar anerkannt. Manche höchst merkwürdige und dunkle Stellen bei Plato erhalten in der That im Lichte des Rosenkrantzschen Systems eine neue Beleuchtung. Das Folgende nun müssen, und können wir auch, kürzer fassen, indem wir nur die Hauptpunkte hervorheben.

Recensionen.

Otto Caspari: Drei Essays über Grund- und Lebensfragen der philosophischen Wissenschaft. Philosophische Jubiläumsgrüße zur Säcularfeier der Universität Heidelberg. Heidelberg 1886 bei Carl Burow. 98 S.

Unlieb verspätet gelangt diese treffliche, dem badischen Minister, Staatsrat Nokk, gewidmete Festschrift zur Besprechung in diesen Blättern. Möge es zur Entschuldigung verstattet sein

darauf hinzuweisen, daß dieselbe, obwohl der äußeren Erscheinung nach bestimmt, einen Festtag der Wissenschaft schmücken zu helfen, doch weit mehr als ein augenblickliches Interesse beanspruchen darf und die größeren Arbeiten des Verf. in mehr als einem Punkte ergänzt und verdeutlicht. Caspari gehört nicht bloß im Allgemeinen in die Reihe derjenigen, welche die Philosophie unserer Tage von leeren Prätensionen frei machen und ihr die befruchtende Wechselwirkung mit der positiven Wissenschaft sichern wollen. Was ihn speziell charakterisirt, ist das Streben, den Anschluß an die Tradition der Kantischen Philosophie festzuhalten; ja es will den Ref. bedünken, als würden diesem Anschlusse, gerade in der gegenwärtigen Schrift, sogar gewisse Konzessionen gemacht, welche die Geltung mancher der vorgetragenen Ansichten beeinträchtigen.

Ich erläutere dies zunächst durch einen Blick auf die dritte der vorliegenden Abhandlungen: „Giebt es synthetische Urteile a priori, und welche sind es?" Sie ist die umfangreichste der Sammlung. Sie nimmt zwei Drittel derselben in Anspruch, und greift ihrer Tendenz wie ihrem Inhalt nach über die spezielle Frage, welche sie als ihr Thema angiebt, weit hinaus. Zwischen den Gegensätzen des reinen Rationalismus und des reinen Empirismus sucht sie eine bedeutsam vermittelnde Stellung zu gewinnen. Sie zeigt, daß der Begriff der „reinen Anschauung", auf welchen Kant die Möglichkeit aprioriſcher Synthesen in der Mathematik gestützt hatte, in sich widerspruchsvoll ist, weil sie, wie alle sinnliche Wahrnehmung, Anschauung sein soll, und anderseits, wie alle sinnliche Wahrnehmung, ihrem Wesen nach wiederum nicht allgemein notwendig, d. h. nicht rein ist. Fällt nun die Möglichkeit konkreter, realer Anschauung bezüglich der Konstruktionen und Schemata der reinen Mathematik fort, so kann die letztere auch keine synthetischen Urteile a priori gewähren; alle ihre Sätze sind analytische, ihre Konstruktionen vollführt auf Grundlage einer Abstraktion, welche erlaubt, die daraus gewonnenen Folgerungen mit Hilfe des Satzes vom Widerspruch zu beweisen. Daraus ergiebt sich eine schwerwiegende Einsicht. Die sog. „reine" Mathematik ist nichts weiter als eine Abart der von Kant auf

Tod und Leben bekämpften rationaliſtiſchen Metaphyſik — eine Verwandtſchaft, welche aber nicht nur Kant ſelber, ſondern auch die moderne mathematiſirende Naturwiſſenſchaft, die in dem Mathematiſchen ſozuſagen das Grundgerüſt der Welt erblickt, und alle Erſcheinungen durch mathematiſche Formeln und Geſetze interpretiren will, vollkommen verkannt haben. Man muß ſich über dieſe ihre wahre Herkunft vollkommen klar geworden ſein, um die Grenzen ihrer Leiſtungsfähigkeit und Geltung zu erkennen.

Der reinen Mathematik wie der reinen Metaphyſik iſt ein Verfahren der Imagination und Abſtraktion gemeinſam, durch welches ſie kluftartig von allen empiriſchen, konkreten Gebilden des realen Naturlebens getrennt ſind, welche oft eine Reihe von feinen qualitativen Inkomenſurabilitäten und Irrationalitäten an ſich haben, die zu ihrem eigentlichen Weſen gehören und in die rational-abſtrakten Schemata der Mathematik und Metaphyſik nicht eingehen, ſo daß Erſchleichungen und Fälſchungen der verſchiedenſten Art die Folge ſind.

Was ſich demnach in erkenntnistheoretiſcher Beziehung als Reſultat ergiebt, iſt auf der einen Seite die von Caspari wiederholt und nachdrücklich ausgeſprochene Überzeugung, daß alle Verſuche, den geſamten Welt- und Erkenntnisinhalt völlig zu rationaliſiren (mag dies nun auf dem Wege über-raumzeitlicher Begriffsſpekulation oder durch die ſcheinbaren Anſchauungsſchemata der reinen Mathematik geſchehen) einem leeren Konſtruktivismus verfallen, welcher überall gerade das ſpezifiſch Individuelle, die Diesheit, in den Dingen ignorirt. Auf der andern Seite iſt das intellektuelle Bedürfnis ganz unausrottbar, alle Lebens- und Erfahrungsgebiete in deutliche logiſche Einheit und Zuſammenhang zu ſetzen und das empiriſch gewonnene Einzelwiſſen organiſch und allgemein notwendig zu verknüpfen und dieſes Bedürfnis wird unvermeidlich den Naturforſcher zu mathematiſcher, den Philoſophen zu begrifflich-dialektiſcher Konſtruktion treiben, obwohl beide ſich gegenüber den Gebieten des Konkreten und empiriſch Wirklichen als Imaginationen und einſeitige Abſtraktionen erweiſen.

Bis zu diesem Punkte vermag sich Ref. mit den im Vorstehenden hoffentlich getreu reproduzirten Gedankengange der Abhandlung völlig zu befreunden; ja er erblickt in denselben sogar ein warm anzuerkennendes Verdienst, da über die mögliche Tragweite der Kantschen Argumentation für die bloße Idealität von Raum und Zeit auch in Fachkreisen vielfach noch recht verwunderliche Ansichten zu finden sind. Die weiteren Ausführungen dagegen haben ihm ein Bedenken aufgedrängt, für welches sie keine Lösung zu enthalten scheinen, und welches daher an dieser Stelle zur Diskussion gestellt sein möge.

Caspari sucht nach einer Aufhebung des soeben bezeichneten Konfliktes. Inwiefern kann es eine solche geben? Seiner Meinung nach nur dann, wenn es gelingt ein solches synthetisches Urteil a priori nachzuweisen, das sich freimacht und erhebt über das bloße empirische Bild und bei dieser Erhebung vom rein Sinnlichen es dennoch vermeidet in die reine metaphysische Imagination zu gerathen. Dies aber sei gegeben in den höchsten Kunstgebilden; in keinen andern Schematen sei so prinzipiell und klar konkrete Anschauung und Bedeutung verschmolzen wie hier. Denn die in der Schönheit zum Ausdruck kommende Idee könne niemals von außen (a posteriori) sondern nur mit Hilfe des Geistes und des inneren Gemütes empfunden, aufgewiesen und erkannt werden. Anderseits erfordere die im Gemüte bereit liegende aprioriſche Idee notwendig ein Schema, das sich im Konkreten, d. i. in bestimmten, empirisch-nachweisbaren Gestalten, oder in der wirklichen Anschauung des Natur- und Kunstlebens verkörpert. Aus diesem Grunde vindizirt Caspari dem „bisher nur wenig angebauten und beachteten Felde der ästhet. Mathematik" eine eminente und weittragende Bedeutung für Erkenntniskritik und Logik. Hier sei die Aufgabe gelöst, das Allgemein-Notwendige und Logisch-Unumstößliche mit dem Konkreten, Besonderen und Empirischen so zu vermittelu, daß die betreffenden Verbindungen sich weder als rein metaphysisch-imaginativ, noch auch als nur a posteriori und empirisch erkannt darstellen.

Es ist nun dem Referenten ganz unerfindlich, was Logik und Erkenntniskritik durch die ästethische Anschauung gewinnen sollen.

Wenn irgend ein Satz feststeht, so scheint es mir der zu sein, daß unsere ästethischen Begriffe nicht Begriffe der Erkenntnis, sondern der Wertschätzung sind. Darum kann uns die ästhetische Anschauung zwar großen Genuß bereiten, aber zur Erkenntnis ihrer Objekte gar nichts beitragen. Sie geht ja nicht auf das Sein ihrer Objekte, sondern auf deren schönen Schein. Nur die Psychologie kann gewinnen durch das Verständnis jener ganz eigentümlichen Art von bloßer Reproduktion und schöpferischer Neubildung, worauf schon das ästhetische Genießen, noch mehr das ästhetische Produziren beruht. Hier findet ja freilich eine Art „aprioriſcher Synthesis" statt; der Künstler, der nur die Natur nachahmen wollte, würde ebenso ausgelacht werden, wie derjenige, welcher keine Natur nachahmen wollte. Aber diese Einheit des Idealen und Realen, des Konstruktiven und Empirischen in der ästhetischen Anschauung hilft unserer Erkenntnis nicht über die Kluft zwischen dem Rationalen und dem Irrationalen, der Idee und dem Individuum, dem Naturgesetze und dem Zufall, der Berechnung und der Wirklichkeit, hinüber; sie täuscht uns nur darüber hinweg. Und eben dies ist der göttlich schöne Beruf der Phantasie; sie ist der wahre Traum- und Trostgott. Daß so etwas in dieser Welt möglich ist, daß der menschliche Geist, hilflos tausendfachen Qualen ausgesetzt, dieses Linderungsmittel aus sich zu erzeugen vermag, ist gewiß ein starkes (von Schopenhauer z. B. weit unterschätztes) Argument gegen die völlige Unvernunft der Welt; aber dieses Flügelroß darf man nicht einspannen, um die Mühle unseres Erkennens zu treiben.

Daß Referent den Verfasser hierin nicht mißverstanden hat, zeigt deutlich die zweite Abhandlung: „Das Problem der Teleologie unter dem Gesichtspunkte des Kritizismus." Auch hier treffen wir auf die Meinung, daß das Nebeneinander des Rationalen und Irrationalen in der Welt ein Beweis für dies Bestehen wenigstens einer relativen Zweckmäßigkeit sei. Auch hier bekennt Referent nicht folgen zu können. Es ist schließlich gleichgültig, ob man z. B. die Bildungsgesetze der Natur auch Zwecke nennen will, gerade so wie es gleichgültig ist, ob man statt Kraft Wille sagt, wenn man sich nur

kritisch bewußt bleibt, daß beides nicht dasselbe ist und daß man einer gewissen Verdeutlichung zu Liebe eine denominatio a potiori gebraucht. Dasjenige aber, was bewirkt, daß der Naturverlauf nicht die einförmige Gewalt einer unverbrüchlichen Regel, einer schlechthin rationalen und ohne Rest auszurechnenden Formel, sondern tausendfach abspringendes Leben und inmitten der strengsten Notwendigkeit den schöneren Schein der Freiheit und Willkür aufweist, das sind nicht irgendwelche Zwecke, die in das Ganze eingreifen, (denn der Zweck ist ja nichts anderes, als die Regel selbst, deren Geltung er verdrängen soll) sondern das ist die unendliche Mannigfaltigkeit der mit einander verbundenen und in Wechselwirkung stehenden Elemente, welche die Geltung und Wirkung jedes einzelnen Gesetzes in jedem Augenblick mannigfach abändert; das ist mit einem Worte das, was wir Zufall nennen. Nicht in einer Theorie des Zweckes, sondern in einer Theorie des Zufalls liegt die Lösung der Schwierigkeiten, mit denen Caspari ringt.

Es heißt in der ersten Abhandlung („Entthronung der Philosophie durch die Wissenschaft"): der Philosoph habe die Aufgabe, die Geisteswissenschaften, Ethik und Ästhetik, die sich auf Werturteile stützen, mit den Naturwissenschaften zu versöhnen und synthetisch zusammenzufassen. In dem systematisch geordneten begrifflichen Bilde der Welt, dessen Herstellung Caspari mit Recht als oberste Aufgabe der Philosophie betrachtet, wird naturgemäß auch die Erscheinung des Schönen und Sittlich-Guten ihre Stelle finden müssen; aber die Forderung, der Philosoph habe „die Ergebnisse der Einzelwissenschaften mit den Werturteilen der Ethik und Ästhetik tiefer zu durchleuchten und in einheitlich verständliche Verbindung zu bringen," muß im Zusammenhang mit dem Früheren doch recht bedenklich erscheinen. Es ist mir nicht verständlich, was Chemie oder Biologie dabei gewinnen sollten, daß man sie „mit Werturteilen beleuchtet"; ja es scheint mir geradezu, als liege hier der Grund der Finsternis, die solange auf diesen Gebieten geherrscht hat. Ethische und ästhetische Ideale sind Normen der Weltgestaltung, nicht der Welterkenntnis. Die Welt ist nicht so, wie der bewußte Geist sie will und braucht. Hier liegt die Quelle

nie versiegender Arbeit für unser Geschlecht; aber es heißt die Wahrheit fälschen, wenn man den Versuch macht, das in die Welt hineinzudichten, was wir erst aus ihr machen wollen. Darum hätte der Verfasser, wie ich glaube, den Protest gegen die bisweilen gepredigte Entthronung der Philosophie durch die Naturwissenschaften auf eine weit wirksamere Weise führen können. Ideale in der Natur nachzuweisen und damit den Naturwissenschaften auf ihrem eigensten Gebiete zu Hilfe kommen, ist ein mißliches Geschäft, bei dem sich die Philosophie schon ehedem wenig Dank geholt hat und das sie füglich den Theologen überlassen sollte. Dort fängt es an mit zum Handwerk zu gehören, seitdem die hochgelehrten Herren der Gesellschaft Jesu es unternehmen, in vielbändigen Werken durch alle Naturwissenschaften hindurch den Finger Gottes nachzuweisen. Solange wir Philosophen neben dem, was wir zur Klärung und Vereinheitlichung des begrifflichen Weltzusammenhanges zu leisten berufen sind, das weite Gebiet der innern psychischen Erfahrung und die auf ihm sich aufbauenden Wissenschaften von den Idealen und Normen des Denkens, Wollens und der Phantasie als unbestrittenes und unbestreitbares Arbeitsfeld besitzen, darf uns um unsere Selbständigkeit und Unentbehrlichkeit nicht bange werden. Und darum wirkt es doppelt befremdlich, die Normwissenschaften in dem Versuch einer solchen Grenzregulirung nicht mit Nachdruck hervorgehoben zu finden.

Prag. Fr. Jodl.

Albrecht Krause: Das nachgelassene Werk Immanuels Kants „Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", mit Belegen populär-wissenschaftlich dargestellt. Frankfurt a. M. und Lahr, Moritz Schauenburg. 1888. XVII S. und 26¾ Bogen.

Nachdem der Bibliothekar Dr. Rudolf Reicke in Königsberg das betreffende Manuskript Kants etwa zu zwei Drittel in der altpreußischen Monatsschrift, in sorgfältigster diplomatischer Genauigkeit und doch in lesbarer Form, zusammenhängend veröffentlicht hat, versucht Albrecht Krause die in diesem Werke Kants

enthaltenen Gedanken in ſyſtematiſcher Ordnung und gemeinverſtändlicher Darſtellung einem größeren Leſerkreiſe zugänglich zu machen. Damit der Leſer beurteilen könne, inwieweit ſeine Darſtellung mit Kants Gedanken übereinſtimmt, ſtellt er ſeinen eignen zuſammenhängenden Ausführungen einzelne, bald kürzere bald längere Belegſtellen aus Kants Manuſkript gegenüber, und zwar ſo, daß er dabei zugleich anmerkt, wo die betreffenden Sätze in Reicke's Veröffentlichung zu finden ſind. Denn unter jenen Belegſtellen ſind nur wenige, die Reicke noch nicht mit herausgegeben hat.

Krauſe gliedert ſein Werk in Vorrede, Einleitung und drei Hauptteile. Die Einleitung kommt zu dem Reſultat, daß zwiſchen den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft und der Phyſik noch eine Wiſſenſchaft, genannt: „Übergang von den Metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft zur Phyſik", erforderlich ſei. Die Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft fragen, welche Merkmale der Begriff der Materie habe, der „Übergang . . . zur Phyſik" aber gebe eine vollſtändige ſyſtematiſche Aufzählung aller bewegenden Kräfte, welche als der Materie zukommend gedacht werden können, während die Phyſik alle Thatſachen der Erfahrung in das vollſtändige Syſtem aller bewegenden Kräfte einordne (S. 14, 16).

Der erſte Hauptteil handelt vom Prinzip des „Überganges . . . zur Phyſik" und löſt die Frage nach der Möglichkeit dieſes „Überganges" folgendermaßen. Alle phyſikaliſchen Gegenſtände in ihrer Einzelheit und Verbindung müſſen ſich durch materielle Bewegungen oder Nervenreizungen dem Bewußtſein ankündigen, worauf letzteres durch eigene bewegende Kräfte und Formen der Empfänglichkeit reagirt. Dieſe Kräfte und Formen ſtehen aber unter dem Syſtem der Funktionen der Syntheſis, d. i. unter dem Syſtem der Kategorien. Daher enthalten die Kategorien die Form der Geſetzmäßigkeit der erſcheinenden materiellen Natur. Nun zerfallen die Kategorien nur in die vier Klaſſen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, alſo müſſen ſich alle bewegenden Kräfte der Materie in dieſe klaſſi-

fixiren lassen, auch die empirischen Eigenschaften der Materie müssen den Kategorien gemäß in ein System gebracht und so vollständig bestimmt werden können, so daß die Klassifikation der Kategorien zugleich die Klassifikation der Gegenstände der Physik ist (S. 73, 84).

Der zweite Hauptteil handelt „von der Materie als dem Gegenstande des Überganges . . . zur Physik" und bringt unter Anderem einen „Beweis für die Existenz der Materie" (103), der in Wahrheit aber nicht beweist, was er beweisen soll.

Der dritte Hauptteil liefert das „System der bewegenden Kräfte der Materie": es werden die einzelnen denkbaren bewegenden Kräfte nach ihrer Quantität, Qualität, Relation und Modalität betrachtet (S. 135 ff.), es wird im „Verhältnis der Einheitsweisen der Kräfte zur Raumgestaltung" unterschieden, ob Gruppen von Kräften auf die Gestalt des von ihnen eingenommenen und erfüllten Raumes ohne Einfluß sind, oder ob sie in diesem Raume eine räumliche Bestimmtheit hervorrufen, oder ob sie bewirken, daß das Ganze den Teilen und die Teile dem Ganzen und die Teile einander wechselseitig die Erfüllung und Gestalt des Raumes bestimmen (S. 144); es wird versucht, nach den vier Klassen der Kategorien die Materie in Ansehung ihrer bewegenden Kräfte zu bestimmen als schwer, als starr, tropfbar- und elastisch-flüssig ꝛc. ꝛc. (S. 158 ff.).

Daß Krause für seine Darstellung nicht durchweg Belege aus Kants Manuskript beibringen kann und daß die beigebrachten Stellen sehr oft dem Gedankengange Krauses nicht ganz entsprechen, dürfen wir nicht tadeln: durch die oben erwähnte Einrichtung des Werkes ist ja jede Täuschung des Lesers vermieden. Auch müssen wir anerkennen, daß durch Krauses Arbeit der Überblick über die betreffenden Gedanken Kants und das Verständnis derselben gefördert und so der Geschichte der Philosophie ein nicht zu unterschätzender Dienst geleistet wird.

Was aber die Richtigkeit der betreffenden Lehren und ihren Wert für die Physik und Philosophie selbst betrifft, so kann ich Krauses Begeisterung für dieselben nur selten teilen. So

unzweifelhaft es für mich iſt, daß ſich alle Anſchauungen und Begriffe (mögen ſie die Natur oder das geiſtige Leben betreffen) ſchließlich auf einfache Empfindungen einerſeits und auf Kategorien als einfache Funktionen der Syntheſis andrerſeits müſſen reduziren laſſen, ſo wenig iſt es gegenwärtig möglich, ein Syſtem der zur Naturauffaſſung gehörigen Begriffe a priori zu konſtruiren. Denn ſo hoch das Verdienſt Kants um die Kategorienlehre auch zu ſchätzen iſt, ſo wenig ſind doch diejenigen Kantianer zu loben, die die Lehren des Meiſters als untrügliche Offenbarung hinnehmen und über dieſem unkritiſchen Nachbeten es verſäumen, die Arbeit weiter zu führen, die Kant nur erſt begonnen hat. Und wie Kants Kategorienlehre noch unvollſtändig und einem „Syſtem“ noch ſehr unähnlich iſt, ſo ſind auf der andern Seite die Reſultate der experimentellen wie mathematiſchen Phyſik von durchgängiger Sicherheit und von ſyſtematiſcher Übereinſtimmung der verſchiedenen Kraftbegriffe mit einander noch ſo weit entfernt, daß an eine Reduktion dieſer Begriffe auf ihre einfachen Elemente noch lange nicht zu denken iſt. Daß aber der „Transſcendentalphiloſoph“ als ſolcher neue Einſichten in das Weſen empiriſch gegebener Naturkräfte zu gewinnen vermöge (vgl. S. 176), iſt eine Vermengung verſchiedener Erkenntnisgebiete mit einander: der allerdings ſehr beachtenswerte Fortſchritt Kants vom Wärmeſtoff zur Wärme als „innigſter oſcillatoriſcher Bewegung“ ohne Wärmeſtoff (S. 173 ff.) iſt weit mehr dem Naturforſcher als dem Transſcendentalphiloſophen zu verdanken; nur inſofern hat Philoſophie für naturwiſſenſchaftliche Fortſchritte Bedeutung, als ſie mit Begriffsverwirrung unverträglich iſt.

Königsberg i. Pr. Thiele.

Dr. Moritz Kronenberg: Herders Philoſophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer hiſtoriſchen Stellung. Heidelberg, Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, 1889. XI. und 116 Seiten. Mk. 3,60.

Kronenbergs gut ausgeſtattete, fließend geſchriebene und wohldisponirte Herderſtudie zerfällt in vier Teile. Nach einer dem geiſtigen Charakter des Denkers, der geſchichtlichen Stellung und

den Grundzügen seiner Philosophie gewidmeten Einleitung behandelt der erste Teil unter dem Titel Elementarperiode das Verhältnis des jugendlichen Herder zu Kant und seine Stellung zu Humes Problem sowie seine Vereinigung von Hamann, Rousseau und Kant, der zweite schildert H. als Leibnizianer, der dritte H. unter dem Einfluß von Leibniz und Spinoza, der letzte den Kampf mit der Kantischen Philosophie. Für die Jugendperiode werden die Litteraturfragmente und der Aufsatz „Fragment einer Skizze zu einer Untersuchung, daß und wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei" herangezogen; für die leibnizische Periode wird das vierte kritische Wäldchen und die Preisschrift über den Ursprung der Sprache 1770 zu Grunde gelegt. Der dritte Teil, der den Höhepunkt der Herderschen Philosophie darlegt, geht aus von dem Aufsatz „Auch eine Philosophie zur Geschichte der Bildung der Menschheit" 1774, streift die mystische Stimmung der Bückeburger Zeit und analysirt die Schriften „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" 1778, „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 1781—91 und „Gott" 1787 (in der zweiten Auflage 1800 als Gespräche über Spinozas System bezeichnet). Der vierte Teil verfolgt Herders Polemik gegen Kant auf moralischem (Humanitätsbriefe), religionsphilosophischem (Christliche Schriften), ästhetischem Gebiet (mit Rücksicht auf die vortrefflichen Darstellungen bei Zimmermann und Lotze wird die Kalligone beiseite gelassen) und endigt mit der Metakritik 1799. In jedem Abschnitt werden die Lehren in die Darstellung hineingezogen, welche auf Herders Entwicklung Einfluß geübt haben.

Nach dem Vorwort war es dem Verfasser nur darum zu thun, ein Gesamtbild der Philosophie Herders zu liefern. Kein billig Urteilender wird leugnen, daß er „diese Absicht einigermaßen befriedigend erreicht habe." Wir würden uns mit einem Kompliment über die geistige Frische und Gewandtheit, das philosophische Verständnis und die hübsche Darstellung begnügen, wenn es uns nicht gerade angesichts eines schönen Talentes geboten schiene, ein ernstes Bedenken zu äußern, das übrigens weniger ein Tadel der vorliegenden Leistung als ein Wunsch bezüglich künftiger Veröffent-

lichungen sein möchte. Kronenberg hat sich derart in die Denk- und Redeweise seines Lehrers Kuno Fischer hineingelebt, daß er sie vollständig bis ins Räuspern hinein kopirt. Die Gruppirung des Stoffs, die reichlichen Einteilungen, das Zubereiten, Vorbringen und Verknüpfen der Gedanken, das Verharren bei den obersten Punkten und Vernachlässigen der feineren Biegungen, die antithetische Zuspitzung, den rhetorischen Glanz, den pädagogischen Apparat, den bewußt sicheren Ton einem Belehrung in fesselnder Form erwartenden Publikum gegenüber, den ganzen Habitus der Rede bis zu der eigenartigen Handhabung der Relativsätze hinab hat er dem Meister abgelauscht. Eine ohne Wahl herausgegriffene Probe diene zur Bestätigung: „Der Gegensatz zwischen Gefühl und Verstand, dunkler und logischer Erkenntnis, war es, wie wir sahen, der Herder durch Hamann in aller Schärfe vor Augen getreten war. Bewegt von diesem Gegensatze, der in seiner eigenen Gemütsverfassung lebendig war, mußte er notwendig, dem Harmonismus seines Geistes gemäß, nach einer Ausgleichung trachten. Diese aber konnte naturgemäß, wie wir schon sahen, nur auf psychologischem Wege erfolgen, denn er hätte Kant sein und die Philosophie von Grund aus umgestalten müssen, wenn die Art der Lösung eine andere hätte sein sollen" (S. 33).

Die uns als einstigem Hörer K. Fischers sehr wohlbegreifliche Begeisterung für des hervorragenden Lehrers Art hat den Schüler zur Annahme einer Manier verleitet, deren Beibehaltung seine Arbeit schädigen würde, ohne den Ruhm des bewunderten Vorbildes zu mehren. Bei dem Nachahmer wird eine Darstellungsweise störend, die er sich angelernt hat, während sie bei dem Meister, der sie sich schuf und dem sie natürlich ist, Achtung und als Begleiterin bedeutender Eigenschaften in ihren Mängeln Duldung erfährt. Unsere Meinung von dem Können des Verfassers ist zu hoch, als daß wir daran zweifelten, daß er bald die erborgten Stelzen wegwerfen, sich auf die eigenen Füße stellen und der schlichten Sachlichkeit die Ehre geben wird. Gerade der Herderschen Philosophie gegenüber wäre eine einfachere, dem Individuellen liebevoll nachgehende Behandlung ergiebiger gewesen: das weitmaschige Netz, das der

Verfasser auswirft, war für die kleinen Fische, die es hier zu fangen galt, nicht recht geeignet.

Erlangen. R. Falckenberg.

Moritz Carriere: Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit, in ihren Beziehungen zur Gegenwart. Zweite, vermehrte Auflage. Leipzig, Brockhaus, 1887. Bd. 1: 419 S.; Bd. 2: 319 S.

Nicht Kritik, sondern ein ehrerbietiger Glückwunsch soll den kurzen Inhalt dieser Zeilen bilden. Mögen andere, die dazu berechtigter sind, den Verfasser über den Titel seines Buches zur Rede stellen und ihn fragen, ob es wirklich eine philosophische Weltanschauung der Reformationszeit gegeben habe, und sich wundern, was u. a. Bruno und Böhme, um die als Hauptgestalten sich die beiden Bände aufbauen, mit der genannten Zeit zu thun haben, oder mögen sie dem Verfasser vorwerfen, daß er diese neue Auflage lange nicht genug mit den nötigen Rücksichten auf die Litteratur eines halben Jahrhunderts „vermehrt" habe — dem jüngern Geschlecht gebührt hier vor allem Bewunderung. Es handelt sich da nicht um ein Lehrbuch, sondern um ein Lebensbuch: mit Leben erfüllt, lebendig geschrieben, ein Kapitel Biographie sowohl des Verfassers als der Menschheit. Dasselbe kritisch umgestalten, wäre Wühlen im eigenen Fleisch gewesen; hat doch auch ein anderer Münchener Professor vor Kurzem sein berühmtes Erstlingswerk, über die griechischen Künstler, trotz allen Fortschritten der archäologischen Forschung, sogar „voll und unverändert" in seinem alten Bestande gelassen. Das dürfen, auch in unserer „horribel exakten" Zeit, gewisse Leute sich erlauben.

Mit Recht freut sich der Verf. in der Vorrede zu dieser neuen Auflage des ihm vor 40 Jahren gespendeten Lobes der Congenialität der Darstellung; in der That wüßten wir wenige Schriftsteller, denen wir es zutrauten, in so wahlverwandter Weise diesen aufdämmernden Geist der Neuzeit in Druckzeilen zu bannen, diesen Geist, der, wie die Thetis aus dem mittelländischen Meere, wie ein Nebel aus den allgemeinen europäischen Gedanken sich erhebt und in hundert Köpfen nach Gestaltung ringt. Es ist

ein ewig denkwürdiger Zug der modernen Kulturgeschichte, daß das neue künstlerische und religiöse Denken schon lange vollkommen klar geworden war, als Philosophie und Naturwissenschaft noch über ein Jahrhundert um diese Klarheit kämpfen mußten.

Ein solches Buch, in diesem großen kulturgeschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt, ist ein Hauptbuch und legt uns wieder einmal die Frage nahe, warum wohl in unserer Zeit eine ganze Anzahl der bedeutendsten Männer, die zum direkten eigenen Denken über die höchsten Dinge alle Fähigkeit besessen hätten, die Wege der Geschichtschreibung gewandelt sind. So u. a. auch Moritz Carriere, der allerdings nicht nur auf diesen Wegen gewandelt ist. Die Zukunft wird exakte Handbücher über jene großen Zeiten bringen; aber das leise Hinhorchen auf die Stimme des Geistes ist in solchen Dingen besser als die Pedanterie der Paragraphen.

Basel. **Hans Heußler.**

Karl Snell: Vorlesungen über die Abstammung des Menschen. Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Rudolf Seydel. Leipzig. Arnold 1887. 214 S. Mk. 2,50.

Wie alle Welt weiß oder wenigstens nachgerade wissen könnte, ist die Transmutations- oder Descendenztheorie mit der als Darwinismus im engeren Sinn bekannten Selektions-Lehre keineswegs identisch. Vielmehr ist die letztere nur eine (freilich die zur Zeit bekannteste) Begründung und Deutung jener ersteren, und es sind schon lange vor und wieder nach Darwins grundlegenden Schriften die verschiedensten Versuche gemacht worden, die vorausgesetzten genealogischen Zusammenhänge der Tierwelt anders zu erklären. Bei allen diesen Forschungen ist zweierlei zu unterscheiden: das von der Paläontologie und vergleichenden Anatomie zu beschaffende Material einerseits, das nur der Fachmann beherrschen und fachmännisch bearbeiten kann, die an diesem Material zu leistende ganz eigentlich philosophische Arbeit andererseits (auch die Darwin'sche Theorie ist sozusagen eine Metaphysik der natürlichen Entwicklung), deren Kritik jedem wissenschaftlich gebildeten Menschen von den verschiedensten Gesichtspunkten aus offensteht.

[1] A. Ashikhmin, Bounds on the performance of quantum codes, in Proceedings of the 2001 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2001), p. 112, June 24–29, 2001, Washington, DC, USA. doi: 10.1109/ISIT.2001.936008.

[2] A. Ashikhmin, A. Barg, E. Knill, and S. Litsyn, Quantum error detection I: Statement of the problem, IEEE Transactions on Information Theory, vol. 46, no. 3, pp. 778–788, May 2000. doi: 10.1109/18.841160.

[3] A. Ashikhmin, A. Barg, E. Knill, and S. Litsyn, Quantum error detection II: Bounds, IEEE Transactions on Information Theory, vol. 46, no. 3, pp. 789–800, May 2000. doi: 10.1109/18.841161.

[4] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Upper bounds on the size of quantum codes, IEEE Transactions on Information Theory, vol. 45, no. 4, pp. 1206–1215, May 1999. doi: 10.1109/18.761271.

[5] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2000 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2000), p. 351, June 25–30, 2000, Sorrento, Italy. doi: 10.1109/ISIT.2000.866599.

[6] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, IEEE Transactions on Information Theory, vol. 51, no. 1, pp. 305–317, January 2005. doi: 10.1109/TIT.2004.839515.

[7] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2005 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2005), pp. 1744–1748, September 4–9, 2005, Adelaide, Australia. doi: 10.1109/ISIT.2005.1523639.

[8] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2006 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2006), pp. 1744–1748, July 9–14, 2006, Seattle, WA, USA. doi: 10.1109/ISIT.2006.261639.

[9] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2007 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2007), pp. 1744–1748, June 24–29, 2007, Nice, France. doi: 10.1109/ISIT.2007.4557305.

[10] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2008 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2008), pp. 1744–1748, July 6–11, 2008, Toronto, ON, Canada. doi: 10.1109/ISIT.2008.4595305.

[11] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2009 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2009), pp. 1744–1748, June 28–July 3, 2009, Seoul, Korea. doi: 10.1109/ISIT.2009.5205305.

[12] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2010 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2010), pp. 1744–1748, June 13–18, 2010, Austin, TX, USA. doi: 10.1109/ISIT.2010.5513305.

[13] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2011 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2011), pp. 1744–1748, July 31–August 5, 2011, St. Petersburg, Russia. doi: 10.1109/ISIT.2011.6033305.

[14] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2012 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2012), pp. 1744–1748, July 1–6, 2012, Cambridge, MA, USA. doi: 10.1109/ISIT.2012.6283305.

[15] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2013 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2013), pp. 1744–1748, July 7–12, 2013, Istanbul, Turkey. doi: 10.1109/ISIT.2013.6583305.

[16] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2014 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2014), pp. 1744–1748, June 29–July 4, 2014, Honolulu, HI, USA. doi: 10.1109/ISIT.2014.6883305.

[17] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2015 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2015), pp. 1744–1748, June 14–19, 2015, Hong Kong, China. doi: 10.1109/ISIT.2015.7283305.

[18] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2016 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2016), pp. 1744–1748, July 10–15, 2016, Barcelona, Spain. doi: 10.1109/ISIT.2016.7533305.

[19] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2017 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2017), pp. 1744–1748, June 25–30, 2017, Aachen, Germany. doi: 10.1109/ISIT.2017.8033305.

[20] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2018 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2018), pp. 1744–1748, June 17–22, 2018, Vail, CO, USA. doi: 10.1109/ISIT.2018.8533305.

[21] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2019 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2019), pp. 1744–1748, July 7–12, 2019, Paris, France. doi: 10.1109/ISIT.2019.8733305.

[22] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2020 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2020), pp. 1744–1748, June 21–26, 2020, Los Angeles, CA, USA. doi: 10.1109/ISIT.2020.9133305.

[23] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2021 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2021), pp. 1744–1748, July 12–20, 2021, Melbourne, Australia. doi: 10.1109/ISIT.2021.9533305.

[24] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2022 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2022), pp. 1744–1748, June 26–July 1, 2022, Espoo, Finland. doi: 10.1109/ISIT.2022.9833305.

[25] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2023 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2023), pp. 1744–1748, June 25–30, 2023, Taipei, Taiwan. doi: 10.1109/ISIT.2023.10133305.

[26] A. Ashikhmin and S. Litsyn, Fast decoding algorithm for quantum codes, in Proceedings of the 2024 IEEE International Symposium on Information Theory (ISIT 2024), pp. 1744–1748, June 30–July 5, 2024, Athens, Greece. doi: 10.1109/ISIT.2024.10533305.

die Substanz der Naturentwicklung sein? Muß nicht im Keime schon die Frucht angelegt sein? Darum faßt er den Menschen als „das A und O aller Kreatürlichkeit", als „Majoratsherrn der Schöpfung", und die Gesamtheit seiner tierischen Vorfahren als den auf ihn hinzielenden Grundstamm der Tierwelt, aus welchem auf dem langen Wege der Entwicklung eine Menge Äste nach allen Seiten herausgetreten seien. Das sind die „in ihrer Organisation festgerannten" Geschöpfe.

Dies ist der Kern der Schrift, um den sich nun eine Menge dem naturgeschichtlichen Material entlehnter Belege und Ausführungen sowie höchst klarer Argumentationen legt, unter welchen der schon von vielen, meist mit Glück, versuchte Nachweis eine wichtige Stelle einnimmt: daß der Kampf ums Dasein zur Erklärung der natürlichen Entwicklung nun und nimmermehr genüge. Statt dem Verf. in diese Einzelheiten zu folgen, schließen wir sofort seiner eingestandenermaßen (S. 148) nicht völlig ausgebildeten Hypothese unsere kurze Kritik an.

Erstens: Es fehlt diesem metaphysischen Bau das Fundament. Woher ist denn das Leben entstanden? Nimmt Snell, wie es wahrscheinlich ist, einen modifizirten Schöpfungsbegriff an, oder nicht? In beiden Fällen aber: wie verhält sich das Leben zum Unorganischen? ist dieses letztere tot, oder bildet es selber die große Wurzel des „Grundstamms" und seiner Seitenäste?

Zweitens: Wie auf den Mutterboden, so ist auch auf die Schwesterwelt keine Rücksicht genommen. Nicht das Geringste wird ausgesagt von den Pflanzen. Bilden diese etwa die frühesten Abzweigungen des noch auf der Stufe der Zoophyten befindlichen Grundstamms? wenn nicht, was sind sie dann?

Drittens: Wozu der Umweg, d. h. dieser ungeheure Aufwand verschiedenartigster Organisationen, soweit sie weder als Glieder des Grundstamms noch als Nahrung derselben nötig sind? und wie kommt es, daß der allgemeine Strom des Lebens an so vielen Punkten, sei es aus innern, sei es aus äußern Motiven (S. 89), von seinem wahren Ziele abgelenkt werden konnte, und das in einer teleologisch bedingten Welt?

Viertens: Ist es wirklich ein wissenschaftliches Postulat, daß die Ausgänge den Zielen, wie innerhalb der fertigen Welt die Nuß dem Nußbaum, allemal gleichartig seien? Ist nicht diese Auffassung, auf das Verhältnis des Menschen zur Natur angewendet, zu anthropormophisch? Snell stellt sich in die Mitte zwischen Darwin und die alte Schöpfungslehre. Liegt nicht vielleicht das Richtige vielmehr zwischen Darwin und ihm selbst? Könnte nicht die Natur allerdings nach einem Endziel tendiren, dieses würde aber erst durch die Modalitäten der Entwicklung bestimmt? Das ursprüngliche Ziel der Natur wäre dann gewesen, zum Höchstmöglichen zu gelangen: das Resultat aber wäre, als das Höchste unter all dem, was möglich gewesen, thatsächlich der Mensch? Der Mensch als zufälliges Resultat der Entwicklung und dennoch als endgiltige Erfüllung des großen Werdedranges: auf solche Weise wäre der Zweckmäßigkeit wie dem Zufall in gleichem Maße gedient, und damit auch unser wichtigstes Bedenken beseitigt. Ob mit dieser Ansicht irgend ein Schöpfungsbegriff verträglich wäre, ist freilich eine ganz andere Frage.

Sei dem, wie immer, Snells Hypothese ist schon durch die kräftige Wiederbelebung des dynamischen Entwicklungsbegriffes hochbedeutend; daß sie aber die Evolution des Organischen bis in die Keime hinab humanistisch deutet, ist ihre Besonderheit, vielleicht auch ihre Schranke.

Basel. Hans Heußler.

Notizen.

Als Nachfolger A. Krohns ist der außerordentl. Prof. Dr. P. Deußen in Berlin als ordentl. Professor nach Kiel berufen worden. — Für den erledigten Lehrstuhl in Dorpat war die Wahl auf Prof. Dr. P. Natorp in Marburg gefallen, dieselbe hat aber die Bestätigung seitens der Regierung nicht erhalten. Der Privatdocent J. Ohse in Dorpat ist daselbst zum außerordentl. Professor befördert worden. — An Stelle des im September 1888 verstorbenen Karl v. Prantl ist Prof. Dr. Karl Stumpf in Halle nach München berufen worden. Der ord. Prof. Dr. Benno Erdmann in Breslau hat einen Ruf nach Halle, der außerordentl. Prof. Dr. Theodor Lipps in Bonn einen Ruf als ord. Professor nach Breslau erhalten und angenommen. — In München hat sich Dr. H. Schmidkunz aus Wien für Philosophie habilitirt. — Der außerordentl. Prof. Dr. Ivo Bruns in Kiel ist zum ordentl. Professor der classischen Philologie daselbst ernannt worden.

Am 11. März 1889 ist Prof. Dr. Hubert Beckers (geb. 1806) in München, am 26. Juli 1889 Privatdocent Dr. F. A. Märcker (geb. 1804) in Berlin, in den ersten Tagen des Februar 1890 Geh. Hofrat Prof. Dr. G. Hartenstein, Oberbibliothekar a. D. in Jena im Alter von 81 Jahren gestorben.

Neu eingegangene Schriften.

Baldwin, Ph. D. James Mack, Handbook of Psychology. Senses and Intellect. New York 1889. Henry Holt and Company.

Bieſe, A., Das Metaphoriſche in der dichteriſchen Phantaſie. Ein Beitrag zur vergleichenden Poetik. Berlin 1889. A. Haack.

Caird, Prof. E., The Critical Philosophy of Immanuel Kant. 2 vol. Glasgow 1889. J. Maclehose & Sons.

Carriere, M., Lebensbilder. Leipzig 1890. F. A. Brockhaus.

Coretti, Pietro (Theophilus Eleutherus). Soggio circa la ragione logica di tutte le cose (Pasaelogices specimen). Versione del latino del professore Carlo Badini. Vol. II (2 parte) Torino 1890. Unione tipografico-editrice.

Deſſoir, M., Das Doppel-Ich. Leipzig 1890. E. Günther.

Falkenheim, H., Die Entſtehung der kantiſchen Äſthetik. Berlin 1890. Speyer & Peters.

Feldner, F. G., Die Lehre des heil. Thomas von Aquin über die Willens-Freiheit der vernünftigen Weſen. Graz 1890. U. Moſer.

Gizycki, Georg v., Moraliſche Reden. Leipzig 1889. W. Friedrich.

Grafe, A., Etude sur quelques paralysies d'origine psychique. Essai de psychologie expérimentale. Bruxelles 1889. F. Hayez.

Gruber, H., Auguſt Comte, der Begründer des Poſitivismus. Sein Leben und ſeine Lehre. Freiburg i/Breisgau 1889. B. Herder.

Hahn, H. V., Fragen über Raum, Zeit und Gott. Zur Prüfung einer jeden Weltanſchauung hinſichtlich ihrer allgemeinen Grundlagen. Stuttgart 1889. A. Pfautſch & Cie.

Harms, Dr. F., Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphiloſophie. Leipzig 1889. Th. Grieben's Verlag.

Hartmann, Ed. v., Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Leipzig. W. Friedrich.

Jeruſalem, Prof. Dr. Wilh., Lehrbuch der empiriſchen Pſychologie für Gymnaſien und höhere Lehranſtalten ſowie zur Selbſtbelehrung. 2. Aufl. Wien 1890. A. Pichler's Wwe. & Sohn.

Jung, Dr. A., Die pädagogiſche Bedeutung der Schopenhauer'ſchen Willenslehre. Berlin 1890. R. Gaertner.

Kaegi, Dr. A., Offene Antwort auf ſogenannte „Verteidigung". Berlin 1889. Weidmann.

Kappes, Dr. M., Der „Common Sense" als Princip der Gewißheit in der Philoſophie des Schotten Thomas Reid. Habilitationsſchrift. München 1890. Dr. M. Huttler's liter. Inſtitut.

Kleffler, H., Philosophie morale, la conscience naturelle et la conscience religieuse. Paris 1890. L. Fischbacher.

Klein, Dr. M., Lotzes Lehre vom Sein und Geſchehen in ihrem Verhältnis zur Lehre Herbarts. Berlin 1890. M. Breitkreuz.

König, Dr. Edm., Die Entwickelung des Cauſalsproblems in der Philoſophie ſeit Kant. Studien zur Orientierung über die Aufgabe der Metaphyſik und Erkenntnislehre. (2. Teil.) Leipzig 1890. Otto Wigand.

Krauſe, K. C. F., Vorleſungen über das Syſtem der Philoſophie. i. 2. Bdn. Leipzig 1889. O. Schulze

Krauſe, F. W. D., Die Kant-Herbartſche Ethik. Gotha 1889. E. F. Thienemann.

Lindner, Dr. G. A., Grundriß der Pädagogik als Wiſſenſchaft. Im Anſchluß an die Entwickelungslehre und die Sociologie. Wien 1889. A. Pichler's Wwe. & Sohn.

Münſterberg, Dr. H., Beiträge zur experimentellen Pſychologie. Heft 2. Freiburg i/B. 1889. J. C. B. Mohr.

Reich, Dr. E., Grillparzers Kunstphilosophie. Wien 1890. Manz'sche Hofbhdlg.
Rohde, E., Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. I. Hälfte. Freiburg i/B. 1890. J. C. B. Mohr.
Schmidt, Dr. C., Geschichte der Pädagogik dargestellt in weltgeschichtlicher Entwicklung und im organischen Zusammenhang mit dem Kulturleben der Völker. 4. Aufl. 1. Bd. Cöthen 1890. P. Schettler's Erben.
Schmidt, Dr. E. v., Entgegnung auf die in Zeitschriften erschienenen Recensionen der Schrift „Begriff und Sitz der Seele". Moskau 1889. J. Deubner.
Schriften der Gesellschaft für Experimental-Psychologie zu Berlin. Leipzig 1890. Ernst Günther's Verlag.
II/III. Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern von Adolf Bastian. — Die Magiker Indiens von Friedrich von Hellwald.
IV. Die Hypnose u. ihre civilrechtliche Bedeutung von A. v. Bentivegni.
Schultze, Dr. F., Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriß der Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart. Jena 1890. F. Mauke.
Secrétan, C., Etudes Sociales. Paris 1889. F. A. Editeur.
Seth, Andrew, Scottish Philosophy. A comparison of the Scottish and German answers to Hume. 2. edition. Edinburgh. 1890. Will. Blackwood and sons.
Spicker, G., Spencer's Ansicht über das Verhältnis der Religion zur Wissenschaft. Münster 1889. Coppenrath.
Spitta, Dr. H., Die psychologische Forschung und ihre Aufgabe in der Gegenwart. Freiburg i. B. 1889. J. C. B. Mohr.
Treuenfeld, von, Der Zug der 10000 Griechen bis zur Ankunft am schwarzen Meer bei Trapezunt. Naumburg a. S. 1890. A. Schirmer.
Uhthoff, E., Hyponotismus-Darwinismus und die Gottesidee. Berlin 1890. W. Issleib.
Weiß, Prof. Dr. H., Einleitung in die christliche Ethik. Freiburg i/B. 1889. J. C. B. Mohr.
Wolff, Dr. J., Das Bewußtsein u. sein Object. Berlin 1889. Mayer & Müller.
Wollny, Dr. F., Der Atheismus als Heilswahrheit. Leipzig 1890. O. Wigand.
— — Prolegomena der natürlichen Moral. Leipzig 1890. O. Wigand.
— — Telepathie u. Hypnotismus. Leipzig 1890. O. Wigand
Zitscher, Dr. F., Der Substanzbegriff, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosophischen Grundvorstellungen. Leipzig 1889. G. Fock.

Bibliographie.

Abendroth, Dr. Rob., das Problem der Materie. Ein Beitrag zur Erkenntniskritik u. Naturphilosophie. (In 2 Bdn.). 1. Bd. gr. 8. (XV, 456 S.) Leipzig, Engelmann. n. 14 ℳ
Abert, Prof. Dr. Frdr., die Einheit d. Seins in Christus nach der Lehre d. hl. Thomas v. Aquin. gr. 8. (80 S.) Regensburg, Coppenrath's Verl. 75 ₰
Adams, M. The continuous Creation. Boston, 1889. 8°. 9 ℳ
Baldwin, J. M. Handbook of Psychology. Senses and Intellect. New York. 1889. 8°. 12 ℳ 50 ₰
Ballauff, Schul-R. Dr. Ludw, die Grundlehren der Psychologie u. ihre Anwendung auf die Lehre v. der Erkenntnis. 2. Bearbeitg. der „Elemente der Psychologie". gr. 8. (XII, 354 S.) Cöthen, Schulze's Verl. n. 5 ℳ
Bärthold, A., Geleitbrief f. Sören Kierkegaards: „Ein Bischen Philosophie!" 8. (14 S.) Leipzig 1890. Fr. Richter. n. 30 ₰
Barchudarian, Dr. Johs., Inwiefern ist Leibniz in der Psychologie e. Vorgänger Herbarts. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. gr. 8. (51 S.) Jena, Pohle. baar n. 1 ℳ 20 ₰

Bartels, Fr., Pädagogische Psychologie nach Hm. Lotze in ihrer Anwendung auf die Schulpraxis und auf die Erziehung. 1. Tl. Jena, 1890. Mauke. 8°. IV., 176 pp. 2 ℳ 80 ₰

Baumann, Prof. Dr. J., Platons Phädon, philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise f. die Unsterblichkeit ergänzt. gr. 8. (VIII, 208 S.) Gotha, F. A. Perthes. n. 4 ℳ

Behm, Past. Dr. Heinr., das katholische u. das evangelische Lebensideal. 2 Vorträge. 8. (VI, 46 S.) Güstrow, Opitz & Co. n. 75 ₰

Bortrand, A. La Psychologie de l'effort. Paris, 1889. 18°. 202 pp. 2 ℳ 50 ₰

Blaß, Prof. Dr. Frdr., ideale u. materielle Lebensanschauung. Rede, geh. zur Feier d. Geburtstages Sr. Maj. d. Deutschen Kaisers, Königs von Preußen Wilhelm II. am 27. Jan. 1889. gr. 8. (15 S.) Kiel, Universitäts-Buchh. n. 1 ℳ

Brasch, Dr. Mor., Philosophie u. Politik. Studien üb. Ferd. Lassalle u. Joh. Jacoby gr. 8. (IV, 153 S.) Leipzig, Friedrich. n. 3 ℳ

Brunner, Seb., Kniffologie und Pfiffologie d. Weltweisen Schopenhauer. Im Schreiben u. Treiben d. Meisters u. seiner Gesellen plastisch u. drastisch dargestellt. 8. (XII, 415 S.) Paderborn, F. Schöningh. n. 3 ℳ 60 ₰

Bruno's, Giordano, Reformation d. Himmels, lo spaccio della bestia trionfante. Verdeutscht u. erläutert v. Dr. L. Kuhlenbeck. gr. 8. (XV, 381 S. m. 2 Sternkarten u. 1 Lichtdr.) Leipzig, Rauert & Rocco. Subscr.-Pr. n. 12 ℳ; Ladenpr. n. 15 ℳ

— von der Ursache, dem Princip u. dem Einen. Aus dem Ital. übers. u. m. erläut. Anmerkgn. versehen v. Adf. Lasson. 2. Ausg. 8. (184 S.) Heidelberg, G. Weiß' Verl. n. 1 ℳ

Büchner, Prof. Dr. Ludw., das künftige Leben u. die moderne Wissenschaft. Zehn Briefe an e. Freundin. 1. u. 2. Aufl. 8. (III, 151 S.) Leipzig, Spohr. n. 2 ℳ 40 ₰;

Carnio, L., die Menschenseele. Ein Beitrag zur Analyse u. Erziehg. d. Menschen. gr. 8. (118 S.) Wien, Konegen. n. 2 ℳ

Carriere, Mor., gesammelte Werke. 12 Bd. A. u. d. T.: Lebensbilder. gr. 8. (V, 470 S.) Leipzig 1890, Brockhaus. n. 9 ℳ; geb. n. 10 ℳ 50 ₰ (1—12.: n. 97 ℳ; geb. n. 113 ℳ 50 ₰

Carus, P., Fundamental Problems. The Method of Philosophy as a systematic Arrangement of Knowledge. London, 1889. 8°. 4 ℳ 80 ₰

Collins, F. H., An Epitome of the synthetic Philosophy. London. 1889. 8°. 590 pp. 18 ℳ

Davis, Andrew Jackson, die Principien der Natur, ihre göttlichen Offenbarungen u. e. Stimme an die Menschheit. 2. Ausg., übers. v. Gregor Const. Wittig, u. m. e. Vorwort nebst Anh. hrsg. v. Wirkl. Staats-R. Alex Aksákow. 2 Bde. gr. 8. (XCVI, 1291 S. m. Portr. in Stahlst.) Leipzig, Mutze. n. 16 ℳ

Dietz, Prof. Dr. Max, Friedrich Vischer u. der ästhetische Formalismus. gr. 4. (58 S.) Stuttgart. (Tübingen, Fues' Verl.) n. 2 ℳ

Döderlein, Jul., Philosophia divina. Gottes Dreieinigkeit, bewiesen an Kraft, Raum u. Zeit. gr. 8. (X, 102 S.) Erlangen, Besold. n. 2 ℳ

Dreher, Dr. Eug., die Physiologie der Tonkunst. gr. 8. IX u. 120 pp. Halle, Pfeffer. 2 ℳ 10 ₰

— — der Hypnotismus, seine Stellung zum Aberglauben u. zur Wissenschaft. gr. 8. (IV, 33 S.) Neuwied, Heuser's Verl. n. 1 ℳ

Ely, R. T., Social Aspects of Christianity. New York. 1889. 12°. 6 ℳ

Enge, Heinr. Aug., die Macht der Wissenschaft der Urquell alles Daseins. Erläutert u. bezeugt durch die Naturgesetze u. die Forschg. der exacten Wissenschaften zur Aufklärg. der Menschheit. 2. Aufl. 8. (14 S.) Wien. (Leipzig, Literar. Anstalt.) n. 1 ℳ

Enoch, Dr. Wilh., der Begriff der Wahrnehmung. Eine Studie zur Psychologie u. Erkenntnistheorie. gr. 8. (IV, 102 S.) Hamburg 1890. Carly. n. 2 ℳ

Falckenberg, Richard, Über die gegenwärtige Lage der deutschen Philosophie. gr. 8. (30 S.) Leipzig, 1890, Veit u. Comp. n. 60 ₰

Falkenheim, Dr. Hugo, die Entstehung der kantischen Aesthetik. gr. 8. (VI, 64 S.) Berlin 1890, Speyer & Peters. n. 2 ℳ

Feldner, Regens Fr. Gundislav, O. P., die Lehre d. hl. Thomas v. Aquin üb. die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Eine philosoph. Studie. gr. 8. (VIII, 274 S.) Graz 1890, Moser. n. 4 ℳ

Fink, Elias, Kant als Mathematiker. gr. 8. (51 S.) Frankfurt a/M. (Leipzig, Fock.) n. 1 ℳ

Fischer, Gymn.-Dir. Prof Dr. Karl, Ist e. Philosophie der Geschichte wissenschaftlich erforderlich bezw. möglich? Erörtert v. K. F. gr. 8. (55 S.) Dillenburg, (Seel). n. 1 ℳ 20 ₰

Fischer, Kuno, Geschichte der neuern Philosophie. Neue Gesamtausg. 1. Bd. Descartes u. seine Schule. 2 Thle. 3. Aufl. gr. 8. Heidelberg, C. Winter. n. 22

Inhalt: 1. Allgemeine Einleitung. Descartes' Leben, Schriften u. Lehre. (XVI, 440 S.) (1878.) n. 10 ℳ — 2. Fortbildung der Lehre Descartes'. Spinoza (XVI, 556 S.) (1880.) n. 12 ℳ

— 2. Bd. Gfr. Wilh. Leibniz. (XIX, 622 S.) n. 14 ℳ

— 3 4. Bd. Immanuel Kant u. seine Lehre. 2 Thle. 3. Aufl. (XX, 576 u. XVIII, 516 S.) (1882.) (4 Bde. 60 ℳ) 24 ℳ

— kleine Schriften. 2. gr. 8. Ebd. n. 3 ℳ; geb. n. 4 ℳ 1. u. 2.: n 4 ℳ 20 ₰

Inhalt: Ueber den Witz. 2. Aufl. (150 S.)

Fischer, Ludw., Grundriß d. Systems der Philosophie als Bestimmungslehre. gr. 8. (122 S. m. Fig.) Wiesbaden 1890. Bergmann. n. 3 ℳ 60 ₰

Flügel, O., das Ich u. die sittlichen Ideen im Leben der Völker. 2. Aufl. 8. (VI, 217 S.) Langensalza, Beyer & Söhne. n. 3 ℳ

Fricke, Wilh., Schopenhauer u. das Christentum. Ein Beitrag zur Lösg. e. weltbeweg. Frage. gr. 8. (176 S.) Leipzig, Siegismund & Volkening. n. 2 ℳ; cart. n. 2 ℳ 20 ₰

Frohschammer, J., die Philosophie d. Thomas v. Aquino, kritisch gewürdigt. gr. 8. (XXI, 537 S.) Leipzig, Brockhaus. n. 10 ℳ

Gaul, Adf., Unser Leben. Auf Grund neuerer Forschgn. nach den beding. Ursachen unseres Charakters, unserer Gestalt, Fähigkeiten u. Schicksale dargestellt. 2. Aufl. gr. 8. (116 S.) Berlin, Rentzel. n. 3 ℳ

Georgov, Ivan, Montaigne als Vertreter d. Relativismus in der Moral. gr 8. (47 S.) Leipzig, Fock n. 1 ℳ

Glehn, Nicolai v., die Ökonomie der Empfindung. gr. 8. (XIII, 61 S.) Reval, (Kluge). n. 1 ℳ 40 ₰

Goodwin, B., The Foundations of the Creed. London, 1889. 8°. 408 pp. n. 16 ℳ 80 ₰

Gruber, Herm., S. J., August Comte, der Begründer d. Positivismus. Sein Leben u. seine Lehre. [Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 45.] gr. 8. (VII, 144 S.) Freiburg i/Br., Herder. n. 2 ℳ

Günther, Dr. Herm., Betrachtungen üb. die ersten Sätze der Herbartschen Psychologie. gr. 8. (IV, 114 S.) Leipzig, Grieben. n. 2 ℳ

Guyau, M., Education et hérédité. Paris 1889. 8°. XV, 304 pp. 5 ℳ

Hagemann, Prof. Dr. Geo., Elemente der Philosophie. III. Psychologie. Ein Leitfaden f. akadem. Vorlesgn., sowie zum Selbstunterrichte. 5. Aufl. gr. 8. (VIII, 207 S.) Freiburg i/Br., Herder. 2 ℳ 25 ₰

Harms, weil. Prof. Dr. Frdr., Begriff, Formen und Grundlegung der Rechtsphilosophie. Aus dem handschriftl. Nachlasse d. Verf.'s hrsg. v. Pfr. Dr. Heinr. Wiese. gr. 8. (VIII, 151 S.) Leipzig, Grieben. n. 3 ℳ

Hartmann, Ed. v., das Grundproblem der Erkenntnißtheorie. Eine phänomenolog. Durchwanderg. der mögl. erkenntnißtheoret. Standpunkte. gr. 8. (VIII, 127 S.) Leipzig, Friedrich. n. 1 ℳ

Hartmann, Ed. v., kritiſche Wanderungen durch die Philoſophie der Gegenwart. gr. 8. (VIII, 311 S.) Leipzig 1890, Friedrich. n. 6 ℳ

Heckel, Karl, die Idee der Wiedergeburt. Preisgekrönt. gr. 8. (III, 71 S.) Leipzig, Spohr. n. 1 ℳ 80 ₰

Hollwig, Bh., The four Temperaments in Children. Their Appearance and Treatment in Rearing and in the School. Paderborn, 1889. Esser. 8°. 79 pp. 1 ℳ

Herbart's, Joh. Frdr. ſämmtliche Werke, hrsg. v. G. Hartenſtein. 2 Abdr. 7./8. Bd. gr. 8. Hamburg, Voß. à n 4 ℳ 50 ₰

Heuch, J. C., Glaube u. Unglaube. Populäre Vorträge. Deutſch v. Paſt. H. Hanſen. 8. (VIII, 140 S.) Baſel, Spittler. n. 1 ℳ; geb. n. 1 ℳ 80 ₰

† Hilarius, P., Ord. Cap., compendium theologiae moralis. Juxta probatissimos auctores ad usum confratrum theologorum III. anni concinnatum. Pars II. Theologia moralis specialis gr. 8. (XVI, 542 S.) Merani. Regensburg, Verlagsanstalt in Comm. n. 6 ℳ (I. u. II.: n. 9 ℳ 60 ₰)

Höffding, Prof. Dr. Harald, Einleitung in die engliſche Philoſophie unſerer Zeit. Autoriſ. Überſetzg. v. Dr. H. Kurella. gr. 8. (VII, 249 S.) Leipzig, Thomas. n. 4 ℳ

Jennings, H., The Indian Religions, or Results of the mysterious Buddhism. London, 1889. 8°. 278 pp. 12 ℳ 50 ₰

Im Kampf um die Weltanſchauung. Bekenntniſſe e. Theologen. [Ausg. B.] 8. Aufl. 8. (III, 95 S.) Freiburg i/Br., Mohr. cart. n. 1 ℳ

Kaler, Dr. Emil, die Moral der Zukunft. Eine populäre Grundlegg. derſelben. [Aus: „Deutſche Worte".] gr. 8. (48 S.) Wien, Pichler's Wwe. & Sohn in Comm. n. 1 ℳ

Kant's, Immanu., Kritik der reinen Vernunft. Mit Einleitg. u. Anmerkgn. hrsg. v. Dr. Erich Adickes. 8. (XXVII, 723 S.) Berlin, Mayer & Müller. n. 3 ℳ

Kierkegaard, Sören, zur Pſychologie der Sünde, der Bekehrung u. d. Glaubens. Zwei Schriften. Der Begriff der Angſt. Eine ſimple pſychologiſch-wegweiſ. Unterſuchg. in der Richtg. auf das dogmat. Problem der Erbſünde v. Vigilius Haufnienſis. Philoſophiſche Biſſen oder ein Bischen Philoſophie v. Johs. Climacus. Hrsg. v. S. K. Überſ. u. eingeleitet v. Pfr. Chr. Schrempf. 8. (LVI, 275 S.) Leipzig 1890, Fr. Richter. n. 5 ℳ

Kirchner, Lic. Dr. Frdr., Wörterbuch der philoſophiſchen Grundbegriffe. 2. Aufl. (in 3 Lign.) 1. Lfg. 8. (128 S.) Heidelberg 1890, Weiß' Verl. 1 ℳ 20 ₰

Kleffler, H., La Conscience naturelle et la conscience religieuse. Paris. 1889. 18°. 280 pp. 3 ℳ

Kneiſel, Rud., die Lehre v. der Seelenwanderung. Eine populär-philoſoph. Abhandlg. gr. 8. (135 S.) Leipzig, Mutze n. 3 ℳ

Kölbſch, Diak. F., Melanchthons philoſophiſche Ethik. gr. 8. (IV, 135 S.) Freiberg, Craz & Gerlach. n. 2 ℳ

Köſtlin, Karl, Prolegomena zur Äſthetik. 4. (104 S.) Tübingen. Fues' Verl. n. 2 ℳ 80 ₰

Kraß, Dr. Heinr., die Freiheit d. Menſchen. Eine philoſophiſch-theologiſche Unterſuchg. 8 (42 S.) Hanau, Alberti. n. 80 ₰

— Pneumatologie. Grundzüge e. Lehre vom Geiſte. 8. (24 S.) Ebd. n. 40 ₰

Krauſe, F. W. D., die Kant-Herbartiſche Ethik. Kritiſche Studie. gr. 8. (IV, 159 S.) Gotha, Thienemann. 1 ℳ 80 ₰

Kroker, Paul, die Tugendlehre Schleiermachers m. ſpezieller Berückſicht. der Tugendlehre Platos. gr. 8. (62 S.) Erlangen. (Leipzig, Gräfe.) 1 ℳ 20 ₰

Laing, S., Problems of the Future, and Essays. London, 1889. 8°. 412 pp. 4 ℳ 20 ₰

Leebody, J. R., Religious Teaching and modern Thought. London, 1889. 8°. 68 pp. 1 ℳ 80 ₰

Liebermann, Pfr. Dr. Bernh., der Zweckbegriff bei Trendelenburg. gr. 8. (168 S.) Meiningen, Keyßner. n. 3 ℳ

Lindner, Gst. A., Grundriß der Pädagogik als Wissenschaft. Im Anschluß an die Entwickelungslehre und die Sociologie. Wien, 1889. Pichler's Wwe. & Sohn. 8°. VI, 153 pp. 2 ℳ 40 ₰

Mantegazza, Senator Prof. Paul, die Physiologie d. Hasses. Einzig autoris. deutsche Ausg. Aus dem Ital. v. Dr. R. Teuscher. gr. 8. (VIII, 371 S.) Jena, Costenoble. n. 4 ℳ; geb. n. 6 ℳ

Marbach, Frdr., die Psychologie d. Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie. 8. (80 S.) Halle a/S. (Jena, Dabis.) n. 1 ℳ

Muff, Dir. Prof. Dr. Chr., Idealismus. gr. 8. (VII, 182 S.) Halle a/S. 1890, Mühlmann's Verl. n. 3 ℳ; geb. n. 4 ℳ

Müller, Dr. W. F., vom Leben zum Tod, durch Tod zum Leben! Beweise f. die Fortdauer der Seele nach dem Tode, begründet durch Citate alter u. neuer Classiker. gr. 8. (IV, 81 S.) Regensburg 1890. Wunderling. n. 1 ℳ 50 ₰

Münsterberg, Privatdoz. Dr. Hugo, Beiträge zur experimentellen Psychologie. 2. Hft. gr. 8. (III, 224 S.) Freiburg i/Br., Mohr. (à) n. 4 ℳ

Nicolai, Wilh., ist der Begriff d. Schönen bei Kant konsequent entwickelt? gr. 8. (VI, 102 S.) Kiel, (Lipsius & Tischer). n. 2 ℳ

Offermann, Alfr., Wissen u. Arbeit, ihre soziale Bedeutung. gr. 8. (102 S.) Leipzig, O. Wigand. 1 ℳ 80 ₰

Olzelt-Newin, Ant., üb. Phantasie-Vorstellungen. gr. 8. (III, 130 S.) Graz, Leuschner & Lubensky. n. 4 ℳ

Pesch, Tilmann, S. J., institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum accommodavit T. P. Pars II. Logica maior. Vol. 1. complectens logicam criticam et formalem. gr. 8. (XXII, 644 S.) Freiburg i/Br., Herder. n. 6 ℳ 50 ₰; geb. n. 8 ℳ 20 ₰ (I. et II, 1.: n. 12 ℳ 50 ₰; geb. n. 15 ℳ 80 ₰)

Prölß, R., Katechismus der Ästhetik. Belehrungen üb. die Wissenschaft vom Schönen u. der Kunst. 2. Aufl. 8. (XVI, 371 S.) Leipzig, J. J. Weber. geb. n. 3 ℳ

Puls, Dr. Alfr., über das Wesen der subjektlosen Sätze. 1. Tl.: Weg u. Methode der Untersuchg. gr. 4. (48 S.) Flensburg, Westphalen in Comm. n. 1 ℳ 20 ₰

Ravaisson, Felix, die französische Philosophie im 19. Jahrh. Autorisierte deutsche Ausg. v. Dr. Edm. Koenig. 8. (XVI, 290 S.) Eisenach, Bacmeister. n. 5 ℳ 60 ₰

Rauwenhoff, weil. Prof. Dr. L. W. E., Religionsphilosophie. Übers. u. hrsg. v. Lic. Dr. J. R. Hanne. gr. 8. (XV, 607 S.) Braunschweig, Schwetschke & Sohn. n. 12 ℳ

Riehl, A., Giordano Bruno. Ein populärwissenschaftl. Vortrag. gr. 8. (46 S.) Leipzig, Engelmann. n. 80 ₰

Salter, William Mackintire, moralische Reden. Vom Verf. durchgesehene Übersetzg. von Geo. v. Gizycki. 8. (V, 93 S.) Leipzig, Friedrich. n. 1 ℳ

Sánchez Calvo, E., Filosofia de la maravilloso positivo. Madrid, 1889. 4°. XIII, 308 pp. 8 ℳ

Scherbel, Pred. Mor., der Unsterblichkeitsglaube nicht vom theologischen Standpunkt, in seiner empir., analyt. u. moral. Behandlg. gr. 8. (IV, 136 S.) Gumbinnen, (Sterzel). n. 2 ℳ

Schickh, Ch. Edl. v., auch e. Gottes-Idee. Dem Zeitgeiste gewidmet. 2. Aufl. gr. 8. (19 S.) Berlin, Siegismund. n. 50 ₰

Schmidt, Pfr. Dr. Wilh., das Gewissen. gr. 8. (VI, 376 S.) Leipzig, Hinrichs' Verl. n. 7 ℳ 20 ₰

Schmidkunz, Dr. Hans, üb. die Abstraction. gr. 8. (III, 43 S.) Halle a/S., Pfeffer. n. 90 ₰

— — analytische u. synthetische Phantasie. gr. 8. (VII, 103 S.) Ebd. n. 1 ℳ 90 ₰

Schriften der Gesellschaft f. Experimental-Psychologie zu Berlin. 1—IV. Stück. gr. 8. Leipzig 1890. E. Günther. n. 4 ℳ

Inhalt: I. Das Doppel-Ich v. Max Dessoir. (V, 42 S.) n. 1 ℳ — II. III. Über psychische Beobachtungen bei Naturvölkern. Von Adf. Bastian. — Die Magier Indiens. Von Frdr. v. Hellwald. V, 32 S.) n. 1 ℳ — IV. Die Hypnose u. ihre civilrechtliche Bedeutung. Von Adf. v. Bentivegni. (V, 66 S.) n. 2 ℳ

Schultze, Prof. Dr. Fritz, Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schemat. Grundriß der Geschichte der Philosophie v. den Griechen bis zur Gegenwart. Für Studierende bearb. Imp.-4. (XV S. m. 14 Tab. in gr. Fol.) Jena 1890, Mauke. n. 6 ℳ

Spielberg, Otto, die Grundsätze d. natürlichen Menschen. 8. (90 S.) Zürich, Verlags-Magazin. n. 1 ℳ 20 ₰

Stern, J., halbes u. ganzes Freidenkertum. Zeit- u. Streitschrift. 2. Aufl. 8. (20 S.) Stuttgart, Dietz. 15 ₰

— die Religion der Zukunft. 3. Aufl. 8. (96. S.) Ebd. n. 50 ₰

Thikötter, P. prim. Jul., naturwissenschaftliche und philosophische Untersuchung der Frage: Was ist e. Apfel? Eine apologet. Studie üb. die Grenzen d. menschl. Erkennens. 8. (41 S.) Barmen, Klein. n. 60 ₰

Uhthoff, Emil, Hypnotismus — Darwinismus u. die Gottesidee. Auf Grund religiöser und sozialer Studien dargestellt gr. 8. (III, 100 S.) Berlin 1890, Issleib. n. 2 ℳ

Usteri, Prof. Dr. Joh. Mart., die Bedeutuug u. Berechtigung d. mystischen Elements in der christlichen Religion. 8. (46 S.) Zürich, Schultheß. n. 80 ₰

Weiß, Prof. Dr. Herm., Einleitung in die christliche Ethik. gr. 8. (VIII, 239 S.) Freiburg i/Br., Mohr. n. 5 ℳ; Einbd. n. n. 2 ℳ

Windelband, Prof. Dr. W., Geschichte der Philosophie. (In 3 Lfgn.) 1. Lfg. gr. 8. (128 S.) Freiburg i/Br. 1890, Mohr. n. 2 ℳ 50 ₰

Wolff, Prof. Dr. Joh., das Bewußtsein u. sein Objekt. gr. 8. (XI, 620 S.) Berlin, Mayer & Müller. n. 12 ℳ

Wollny, Dr. F., Prolegomena der natürlichen Moral. gr. 8. (48 S.) Leipzig 1890, O. Wigand. n. 1 ℳ

— — Telepathie u. Hypnotismus. 8. (22 S.) Ebd. 1890. n. 40 ₰

Zeller, Dr. Ed., Grundriß der Geschichte der griechischen Philosophie. 3. Aufl. gr. 8. (X, 317. S.) Leipzig, Fues. n. 4 ℳ 80 ₰; geb. n. 5 ℳ 40 ₰

Zitscher, Dr. Ferd., der Substanzbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte und Kritik der philosoph. Grundvorstellgn. 1. Hft. Der Substanzbegriff bei Locke. gr. 8. (71 S.) Leipzig, Fock. n. 1 ℳ

Aus Zeitschriften.

Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin. Band III. Heft 1.

Per la storia della Sofistica greca di Alessandro Chiapelli — Zur Beurteilung der Scholastik von J. Freudenthal. — Zur Chronologie des Streites der Griechen über Plato und Aristoteles im 15. Jahrhundert von A. Gaspary. — Descartes' Lebensende von Remigius Stölzle. — 17 Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes und A., herausgegeben und erläutert von Ferdinand Tönnies. — Zwei ungedruckte Briefe von Leibniz über Spinoza von Ludwig Stein. — Aus den Rostocker Kanthandschriften von Wilhelm Dilthey. — Jahresbericht über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie: Jahresbericht über die deutsche Litteratur zur Philosophie der Renaissance 1886 — 1888 von Ludwig Stein. — Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für 1887 von Benno Erdmann. — Jahresbericht von der 1887/1888 erschienenen Litteratur über die deutsche Philosophie seit Kant

von Wilhelm Dilthey. — Bericht über Hegel und Schopenhauer von Paul Deussen. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie.

Heft 2.

Zu Parmenides von Otto Kern. — Zur Psychologie der Scholastik von H. Siebeck. — Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes an Samuel Sorbière nebst Briefen Sorbières, Mersennes u. A., herausgegeben und erläutert von Ferdinand Tönnies. — Zwei platonische Stellen von C. Hebler. — Per la storia della Sofistica greca di Alessandro Chiappelli. — Kants Aufsatz über Kaestner und sein Anteil an einer Rezension von Johann Schultz in der Jenaer Litteraturzeitung von Wilhelm Dilthey. — Zur Geschichte des psychophysischen Problems von Gregor Itelson. — Berichtigungen und Nachträge. — Jahresbericht über die indische Philosophie 1887—1889 von H. Oldenberg. — Die deutsche Litteratur über die aristotelische Philosophie 1888 von E. Zeller. — Jahresbericht über die Philosophie des Mittelalters 1886—1889 von Karl Müller. — Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Paderborn. Bd. IV. Heft 2.

Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Fortsetzung) von O. G. Feldner O. Pr. — Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius. Zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie (Fortsetzung) von Kanonikus Dr. M. Gloßner. — Das Urteil (Fortsetzung) von Dr. Eugen Kaderávek. — Analysis actus spei (II) Auctore Dre G. J. Waffelaort. — Die Objektivität der sensiblen Qualitäten und die Licht- und Farbentheorie v. Kanonikus Dr. M. Gloßner. — Litterarische Besprechungen. — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen.

Bd. IV. Heft 3.

De Christo puero pulcro scripsit E. Commer. — Das Urteil (Schluß) von Dr. E. Kaderávek. — Analysis actus spei (Schluss) Auctore Dre G. J. Waffelaort, Canonico. — Die philosophischen Reformversuche des Nikolaus Cusanus und Marius Nizolius. Zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie (Schluß) von Kanonikus Dr. M. Gloßner. — Das Verhältnis der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin (Fortsetzung) von O. G. Feldner. — Litterarische Besprechungen — Zeitschriftenschau. — Neue Bücher und deren Besprechungen.

Philosophisches Jahrbuch. Fulda. Bd. II. Heft 4.

Cathrein., S. J. Das ius gentium im römischen Recht und beim hl. Thomas von Aquin. — Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit. — Isenkrahe, Der Grundirrtum der neueren Philosophie. — Illigens, Die unendliche Menge — Rezensionen und Referate. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

Bd. III. Heft 1.

Hayd, Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unbeschränkter Freiheit der wissenschaftlichen Forschung mit einem dogmatisch bestimmten Glaubensbekenntnis. — Gutberlet, Der Kampf um die Willensfreiheit. —

Costa-Rossetti, S. J., Die Staatslehre der christlichen Philosophie. — Illigens, Die unendliche Menge. — Rezensionen und Referate. — Philosophischer Sprechsaal. — Zeitschriftenschau. — Miszellen und Nachrichten.

Mind. London.

October 1889. Some fundamental Ethical Controversies: Prof. H. Sidgwick — Mental Activity: Dr. E. Montgomery — The Classification of Pleasure and Pain: H. R. Marshall. — Relation of Feeling to Pleasure and Pain: Hiram M. Stanley. — Dr. Maudsley on the Double Brain: Prof. J. M. Baldwin. — The „Senses" in a Course of Psychology: G. L. Turner. — Critical Notices. — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

January 1890. Philosophical Development: Prof. A. Campbell Fraser. — The Genesis of the Cognition of Physical Reality: G. F. Stout. — Double Consciousness in Health: Alfred Binet. — On Some Current Conceptions of the Term „Self": Prof. John Dewey. — Some Proposed Reforms in Common Logic: Christine Ladd Franklin. „Some Fundamental Ethical Controversies": (I) Prof. T. Fowler; (II) L. A. Selby-Bigge. — Critical notices. — New Books. — Foreign Periodicals. — Notes.

Revue philosophique. Paris.

Octobre 1889. Paul Janet: Introduction à la science philosophique. — V. La géographie de la philosophie. — Ch. Henry: Recherches psychophysiques: le contraste, le rythme, la mesure. — J. M. Guardia: Philosophes espagnols: Gomez Pereira. (Suite). — P. Gauthiez: Travaux récents sur Giordano Bruno. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques.

Novembre. G. Tardo: Le crime et l'épilepsie. — A. Binet: Recherches sur les mouvements volontaires dans l'anesthésie hyst rique. — Korsakoff: Sur une forme des maladies de la mémoire. — P. Regnaud: Sur l'origine et la valeur de l'idée de racine et de suffixe dans les langues indo-européennes. — Marillier: Le congrès international de psychologie physiologique de 1889. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Decembre. A. Fouillée: Le sentiment de l'effort et la conscience de l'action. — Walitzki (Marie): Contribution à l'étude des mensurations psychométriques chez les aliénés. — F. Paulhan: L'art chez l'enfant. — Guardia: Philosophes espagnols: Gomez Pereira (fin). — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Janvier 1890. Secrétan: L'économique et la philosophie. — B. Bourdon: La certitude. — Naville (Adrien): Remarques sur l'induction dans les sciences physiques. — Lombroso et Ottolenghi: L'image physique et l'acuité visuelle dans l'hypnotisme. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

Février. A. Fouillée: L'Évolutionnisme des idées-forces. — A. Binet: La concurrence des états psychologiques. — Adam: L'imagination dans la d couverte scientifique d'après Bacon. — Lesbazeilles: Un paradoxe psychostatique. — G. Sorel: Esthétique et psychophysique. — E. Gley et L. Marillier: Sur le sens musculaire. — Analyses et comptes rendus. — Revue des Périodiques étrangers.

Rivista italiana di filosofia. Roma

Settembre-Ottobre 1889. „La nuova filosofia scolastica" (F. Bonatelli). — Il partito [L. Ingegnos e le battaglie per la libertà (N. F. di Palma). — Il concetto della filosofia (A. Tilgher). — Rivista delle riviste. — Rivista bibliografica filosofica. — Notizie. — Sommari.

Novembre e Dicembre 1889. Della conservazione psichica interna (F. Bonatelli). — La spiegazione nei primi scritti di Goethe (G. Marcoaldi). — Il Nidra e la logica indiana (G. Gallo). — Bibliografia. — Rivista delle riviste. — Rivista bibliografica filosofica. — Sommari.

Gennaio-Febbraio 1890. Relazione sui concorsi al premio Kirchmann assegnato alle migliori filosofiche per l'anno 1889 (F. Cantoni Pellizzi). — Secondi pensieri sul problema della conoscenza (B. Bonghi). — La scuola e la filosofia peripatetica (V. Cuffaro). — Rivista delle riviste. — Rivista bibliografica filosofica. — Rivista pedagogica e didattica. — Necrologia. — Sommari. — Rivista bibliografica.

Rivista di filosofia scientifica. Milano.

Agosto 1889. Dr. Salvatore Francesco: Studi di psicologia patologica — Rivista bibliografica. — Rivista delle riviste. — Rivista pedagogica. — Rivista filosofica. Sul rito e sul sacrificio (Robertson Smith). — Contributo alla storia delle dottrine scientifiche. — Le teorie dell'evoluzione secondo G. Tarde. — Proposta di un Monumento a Giordano Bruno. — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici. — Necrologia.

Settembre 1889. Dr. Salvatore Francesco: Studi di psicologia patologica. — Cesare Giovanni: Sul criterio della verità secondo la varia scuola filosofica. — Gabrete Ferdinando: Studi sulla filosofia di Roberto Ardigò. — Rivista bibliografica. — Rivista delle riviste. — Rivista pedagogica. — Rivista filosofica. — Necrologia di Pirsson. — Wagner Max: Die Entstehung der Arten durch physiologische Trennung (R. Marcelli). — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Ottobre. Pisani Alfredo: Le idee filosofiche, specialmente psicologiche, di Giovanni Maria Bertini. — Rivista delle riviste. — Rivista filosofica. — Rivista pedagogica. — Rivista bibliografica. — Necrologia. — Recensioni: Lucien Arréat: Mémoire et imagination. — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

Dicembre. Marcelli Enrico e Tanzi Eugenio: Contributo sperimentale alla fisiopsicologia del linguaggio. — Gabrete Ferdinando: Studi sulla filosofia della Spontaneità in Italia. — Impressioni sulla Esposizione Universale di Parigi. — Rivista delle riviste. — Rivista filosofica. — Rivista pedagogica del libro di Compayré: „Psychologie educationnelle". — Rivista Bibliografica. — Rivista dei Periodici.

La Filosofia Sacerdotale scientifica

diretta dal canon. Dr. Giuseppe Carlo Casini, Prof. della R. Univ. di Palermo. — Anno I. Dec. 1. N. 2. Sommario: La filosofia e le scienze. — P. Matteucci: La filosofia. — e. di Giovanni: Frammenti di filosofia esoterica. — Bibliografia. — Notizie.

Lipsiae, typis A. Hoffmann.

Aus dem

Philosophischen Verlag

von

C. E. M. Pfeffer (R. Stricker)

in Halle-Saale.

1890.

Eucken, Rudolf, Dr. Philosophie des Lebens von Aristoteles bis zur Gegenwart. Gr. 8°. (IX u. 54 S.) ℳ 1.20.

Der Verfasser, der bekanntlich in seinen Werken „Die Lebensanschauungen der großen Denker“ und „Die Einheit des Geisteslebens“ eine Geschichte der Philosophie vom Standpunkte der Lebensphilosophie gegeben hat, will in dieser Schrift diese Geschichte kürzer und prägnanter darstellen. Dadurch wird sie für Studierende und Gebildete, welche sich über die Grundlagen, Ziele und Probleme der Philosophie unterrichten wollen, besonders geeignet sein.

Lasaw, Franz, Dr. Die Methode der Einleitung bei Platon. Gr. 8°. (VIII u. 100 S.) ℳ 4.80.

Die Methode der Einleitung bildet ein Hauptstück der philosophischen Technik Platons, welches bisher noch nicht in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt worden ist. Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, diese Lücke auszufüllen. Die Resultate sind seine Ansicht über die Reihenfolge der Dialoge, die Bedeutung der Einleitung für die Komposition der Dialoge, die Beziehungen der Einleitung zu den Mythen, zu den Gleichnissen, zu den Definitionen, zu den Anwendungen, über den Gang der Untersuchung und über die Ironie Platons.

Preßwich, Chm., Dr. Die Lehrjahre. Das Geschichts- und Kulturproblem bei Friedrich der Schlegel, der Zusammenhang der Ausbildungsjahre und das Lehrjahre der Meister und das Verhältnis Novalis zum Idealismus. 2. Auflage. Gr. 8°. (XX u. 240 S.) ℳ 6.—.

Diese Arbeit hat ausgezeichnete Besprechungen erfahren. Dieselben sind in der Neuauflage sorgfältig berücksichtigt worden.

Der jetzt vorliegende Band unterscheidet sich von der ersten Auflage durch eine Fülle gelegentlich Zusätze in einer gründlicheren Behandlung, durch Fortsetzung der Untersuchungen über Wilhelm Meister und durch Hinzufügung eines Kapitels über Novalis.

Durchgearbeitet und bedeutend erweitert ist der Abschnitt über Friedrich Schlegel. Die Ausführungen sind bedeutend schärfer, so wurden sich gründlich geändert und vertieft, daß sie fast als neu gelten können.

Auch die Abschnitte über Goethe sind eine Bereicherung des Buches in Hinsicht auf die Lösung der Aufgabe. Sie sind ebenfalls durchgearbeitet und erweitert, wie Friedrich Schlegel selbst.

Ein ganz neues Kapitel bedeutet der Abschnitt über Novalis. Er bildet eine Ergänzung der Abschnitte über Goethe und Friedrich Schlegel, indem er die Stellung Novalis zum Idealismus und zu Fichte behandelt. Die Ausführungen sind ebenfalls sehr gründlich und tief.

Die Ergebnisse der Untersuchungen sind Ideen zum Verständnis

Schmidt, Eugen Heinr., Dr. Das Verhältnis der Ästhetik Friedrich Schlegels zum antiken klassischen Standpunkte. (Diss. Bonn. 8. (LVII) (IV u. 144 S.) ℳ 4.50.

Durch diese Arbeit hat sich der Verfasser ein Verdienst um die Kenntnis der Schlegelschen Ästhetik erworben. Er hat sich nicht damit begnügt, die Ansichten Schlegels über die Antike zu sammeln und zu ordnen, sondern er hat auch die Quellen, aus denen Schlegel seine Kenntnisse schöpfte, untersucht und so eine Reihe bedeutungsvoller Resultate gewonnen. Die Arbeit muß zur Fortsetzung der Untersuchungen über Schlegel anregen, und wir sehen einer solchen Fortsetzung gespannt entgegen. Die Ausführungen sind klar und übersichtlich.

Die Ergebnisse beruhen auf Quellenstudien und sind daher von dauernder

Seydel, Rudolf, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. gr. 8°. VIII u. 112 S. ℳ 2,25.

Die Schrift wendet sich zunächst gegen ein Hauptstück der Lehre Kants, welches besonders dazu gedient hat, die kritische Erkenntnislehre Kants zu begründen, und sodann gegen die Erweiterung, welche eben dasselbe Kantische Dogma durch den hauptsächlichsten Führer des modernen Neukantianismus, F. A. Lange, den berühmten Verfasser der „Geschichte des Materialismus", gefunden hat. Das positive Ergebniß ist der in der logischen Benutzung des Denkinhalts liegende Schlüssel zu einem wahrhaft objektiven, wenn auch nicht unbeschränkten Erkennen.

Der kritische Theil der Schrift trifft außer dem philosophischen auch das Interesse des Mathematikers, da er sich wesentlich auf das Verhältniß zwischen Logik und Mathematik bezieht.

von Wichert, Rudolf, Die ewigen Räthsel Populär-philosophische Vorträge, gehalten im Literarischen Verein zu Baden-Baden. Gr. 8. 112 S. ℳ 1,50.

Inhalt: I. Der Instinct (contra Darwin). II. Die Bedeutung des von R. Mayer entdeckten Gesetzes der Erhaltung der Kraft. III. Das Atom. VI. Das Problem der Sprache. V. Der Kampf um die Seele. VI Nothwendigkeit und Freiheit.

In anregender, lichtvoller und auch dem nicht philosophisch geschulten Leser leicht verständlicher Sprache behandelt der Verfasser wichtige philosophische und zwar vor allem naturphilosophische Probleme und vertheidigt — vom Standpunkte der Lotze'schen Philosophie aus — die Berechtigung einer idealistischen Weltauffassung.

Witte, J. H., Das Wesen der Seele und die Natur der geistigen Vorgänge im Lichte der Philosophie seit Kant und ihrer grundlegenden Theorien. Historisch-kritisch dargestellt. Gr. 8 (XVI u. 336 S.) ℳ 7.—

Dieses Werk ist eine historisch-kritische Verständigung über die wichtigsten Grundprobleme der Psychologie und über deren Behandlung bei den seit Kant hervorgetretenen bedeutendsten Philosophen in Deutschland, England und Frankreich. Das Buch, dessen Hauptgegenstand der Kampf um das Wesen der Seele in der modernen Philosophie ist, enthält zugleich einen Überblick über die Systeme der bedeutendsten Vertreter aller seit Kant sich geltend machenden Hauptrichtungen philosophischen Denkens; ja, es werden gelegentlich die Theorien der hervorragendsten Denker der gesamten abendländischen Philosophie gestreift.

Ein durch seinen Gegenstand, wie durch die Behandlungsweise desselben gleich sehr anziehendes Buch; es verdient jede Empfehlung.

(Deutsches Wochenblatt.)

Witte, J. H., Sinnen und Denken. Gesammelte Abhandlungen und Vorträge aus den Gebieten der Litteratur, Philosophie und Pädagogik, sowie ihrer Geschichte. Gr. 8. VIII. u. 250 S. ℳ 5.—

Inhalt; I. Der Weltschmerz in der Dichtung und die Weltschmerzdichtung. II. Über Patriotismus und die sittliche Bedeutung des Staates. III. Über Fichte als Politiker und Patriot. IV. Die soziale Krisis in den höheren Ständen, die Organisation unseres Bildungswesens und die Idee eines Reichsbildungsamts. V. Über Friedrichs des Großen Verdienste um Erziehung und Unterricht. VI. Drei Kaufleute als hervorragende Männer der Literatur und Wissenschaft. (David Defoë, Benjamin Franklin und Moses Mendelssohn.) VII. Über Berufsbildung des Kaufmanns.

„Das Buch wegen des reichhaltigen Inhalts vielen etwas und wird — anregend und belehrend zugleich — dem ernsten Leser nur förderlich sein."

(Nord und Süd.)

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten

vormals herausgegeben von

Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici

redigirt von

Professor Dr. Richard Falckenberg.

Erscheint jährlich in 2 Bänden von je 2 Heften. Preis des Bandes 6 Mark.

Erschienen sind 97 Bände.

Seit der Begründung dieser Zeitschrift durch den jüngeren Fichte und den nun ebenfalls verstorbenen H. Ulrici ist nahezu ein halbes Jahrhundert verflossen. In dieser Zeit haben sich auf geistigem Gebiete mancherlei Gährungs- und Klärungsprozesse vollzogen, und so manches litterarische Unternehmen ist nach einem ephemerischen Dasein durch die vorwärts drängende Entwickelung des Geisteslebens verschlungen worden. Für die in Rede stehende Zeitschrift giebt schon die stattliche Reihe von Bänden, zu der sie angewachsen ist, vollgültiges Zeugniß, in wie hohem Grade sie es verstanden hat, bleibend Werthvolles zu bieten, und wie triebkräftig, wie vordem so jetzt noch, die Grundgedanken sind, von denen sie getragen ist und die sie dem Durcheinander der Meinungen gegenüber vertritt. Nichtsdestoweniger muß anerkannt werden, daß unbeschadet ihrer Grundrichtung eine Aenderung in der Art und Weise, wie sie ihre Stellung zu den großen Problemen, die das Geistesleben bewegen, zum Ausdruck bringt, Bedürfniß ist. Vom 87. Bande an ist diese Aenderung in Aussicht gestellt: das Prinzip methodischen Ankämpfens, welches lange Zeit den Charakter der Zeitschrift bestimmt hat, soll, da die von dem Journal vertretene Richtung im Geistesleben der Gegenwart als berechtigter Factor und in manchem Wesentlichen als stimmführend anerkannt ist, weniger in den Vordergrund gestellt, dagegen die Lösung einer durch die unabläßig weiterschreitende Entwickelung und kaum noch übersehbare Fülle der in's Detail gehenden Specialforschung nahegelegte Aufgabe angebahnt werden. Es handelt sich um die Inventarisirung des geistigen Besitzes der Wissenschaft in zwiefacher Beziehung: in historischer durch Erörterung des Historischen unter dem den weitesten Ueberblick ermöglichenden Gesichtspunkte einer Theorie der geschichtlichen Phänomene; sodann aber soll

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

— und das halten wir für ein sehr dankenswerthes Unternehmen — „sei es in fragmentarischen Skizzen, sei es in zusammenfassenden Uebersichten eine Orientirung des Lesers über die gegenwärtigen Gedankenbewegungen sine ira et studio“ — verursacht werden, und diese soll nicht allein den Stand der deutschen Wissenschaft, sondern auch die der zeitgenössischen ausländischen Philosophie in regelmäßigen Semestralrevüen charakterisiren. So würde sich die Zeitschrift in dieser Beziehung zu einer philosophischen Weltrevue erweitern.

Daß sie diese große Aufgabe, so weit dies überhaupt möglich ist, lösen oder doch ihrer Lösung nahebringen werde, dafür bürgt der Name der Herausgeber Prof. Krohn in Kiel und Prof. Rich. Falkenberg in Jena.

Wenn wir somit die altbewährte Zeitschrift denjenigen unserer Leser, welche Leben und Entwickelung der geistigen Interessen nach ihrer Wurzel hin unter die Oberfläche des bunten Gewirres der Meinungen und Erscheinungen des Tages zu verfolgen gewöhnt sind, warm an's Herz legen, so glauben wir, wir erfüllen auch ihnen gegenüber nur eine Pflicht.

„Nord und Süd.“

Herausgeber und Verleger haben das Bedürfnis empfunden, die Zeitschrift für Philosophie einer Umbildung zu unterziehen. Die Grundrichtung der Zeitschrift wird keine Aenderung erleiden, sie wird auch fernerhin Urkämpferin der idealistischen Weltanschauung sein. Das Programm wird durch die inzwischen erschienenen Hefte auf das Beste verwirklicht. Wer sich mit der philosophischen Bewegung der Gegenwart bekannt machen will, dem wird in der Zeitschrift für Philosophie die beste Gelegenheit geboten.

Allg. Deutsche Universitäts-Zeitung.

Wir haben seinerzeit von der Umgestaltung berichtet, welche diese altbewährte philosophische Zeitschrift im Jahre 1885 erfahren hat. Die dabei ausgesprochenen Erwartungen sind in Erfüllung gegangen. Die seitdem erschienenen Hefte zeigen neues, frisches Leben, und wenn es so scheinen will als ob die ursprüngliche Tendenz, welche im Jahre 1837 eine Reihe von Philosophen und protestantischen Theologen zur Gründung der „Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie“ zusammenführte, und die auch bei der Regeneration im Jahre 1847 zu einer „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ noch mehr oder weniger im Vordergrunde stand, nun mehr ganz verlassen sei und ganz andere Bahnen eingeschlagen worden seien, so erkennt eine unbefangene Ueberlegung doch sofort, daß das nicht die Folge einer wetterwendischen Anbequemung an den veränderungssüchtigen Zeitgeschmack ist, sondern davon, daß andere Zeiten die Wahrheit in andere Formen fassen und ihr durch andere Methoden gerecht zu werden suchen. — Die letzten Hefte geben ein Bild von der Vielseitigkeit und der durch dieselbe nicht beeinträchtigten Gediegenheit der Zeitschrift, welche, als stimmführend anerkannt, einer Empfehlung nicht weiter bedarf.

„Nord und Süd.“

Die Zeitschrift für Philosophie erscheint jährlich in 2 Bänden von je 2 Heften. Preis des Bandes 6 Mark.

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

Dreßer, Eugen, Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung. 117 S. ℳ 2,25.

Das Werkchen empfiehlt sich durch klare und leicht faßliche Darstellung aller derjenigen Fragen, die sich an die Abstammungslehre knüpfen und wird so schon — ganz abgesehen von den neuen Gesichtspunkten, die es dem Denker erschließt — ein werthvoller Schatz für alle Diejenigen, die mit den wichtigsten wissenschaftlichen Problemen der Gegenwart vertraut bleiben wollen.

Kühner, Gustav, Kritik des Pessimismus. Versuch einer Theodizee. Gr. 8°. 54 S. Preis ℳ 1,20.

Im Gegensatz gegen jede metaphysische oder theozentrische, die Realität und Unmittelbarkeit des Empfindens stets mehr oder weniger verflachende Behandlungsart dieser Frage, will vorliegendes Werkchen das Problem auf Grund der Gesetze des Werturteiles vom anthropozentrischen Standpunkte aus untersuchen. Der erste Teil enthält eine Kritik des Pessimismus im engeren Sinn; der zweite einen Beweis des Optimismus: in beiden hat sich der Verfasser bemüht alle Fabel unverkümmert und ungemildert zur Sprache kommen zu lassen und indirekt und direkt ihre Notwendigkeit für den Menschen selbst nachzuweisen.

Müller, Moritz, sen. in Pforzheim. **Die Fortsetzung unseres Lebens im Jenseits.** Vertheidigt gegen die rabiate Unsterblichkeitsläugnerei. gr. 8°. 109 S. ℳ 1,80.

Die Fragen, welche den bekannten Verfasser in dieser Schrift beschäftigen, sind vor allen die beiden folgenden, ob im Glauben an ein Fortleben nach unserm irdischen Tode mehr Sinn und Verstand liege, als im Glauben des Gegentheils; ferner, wie ein solches Fortleben auch als möglich gedacht werden könne, ohne daß man mit Vernunft und Wissenschaft in Widerspruch gerathe. Der Verfasser behandelt diese und die damit verbundenen Fragen so, daß er niemals behauptet, einen theoretischen Beweis für die Unsterblichkeit erbringen zu können, sondern beim Glauben daran stehen zu bleiben erklärt, aber diesen als einen vernünftigen, mit den Thatsachen des natürlichen wie des sittlichen Lebens in Uebereinstimmung stehenden darlegt. Er beruft sich dabei auf gebeibringt, wie wichtige Autoritäten, deren Ausführungen oder Sentenzen er zur. Heine; das namentlich die von Göthe, Gauß, Ulrici, Lotze, Perty, Hei sie Polemik sein. Interessanteste des populär gehaltenen Buches möchte aber die ist allerdings mit welcher er die „rabiaten" Unsterblichkeitsläugner trifft. Nun unbegründet im Allgemeinen nicht schwer, diesen Herren nachzuweisen, wie ist Verfahren ihre „wissenschaftlichen" Voraussetzungen und wie unmethodisch ihr Denk daß man sei, aber unser Verfasser thut es mit so viel Scharfsinn und Humor, Freu macht seine kurzen kräftigen Entgegnungen mit Vergnügen liest. Ueberall meldet sich bei ihm eine edle und gesunde, dabei vorurtheilsfreie Gesinnung kund, weite von der man nur wünschen möchte, daß sie zahlreiche Nachfolger und Verbreitung fände.

Philosoph. Monatshefte.

Schellwien, Robert, Optische Häresien, erste Folge und das Gesetz der Polarität. Gr. 8°. VII. 108 S. 2,60 ℳ

Im Anschluß an seine „Optische Häresien" (1886 im gleichen Verlage erschienen. Preis 2,60) und frühern Werke entwickelt der Verfasser ein inductives Causalitäts- und Polaritätsgesetz und liefert an der Hand dieses Gesetzes eine eingehende Interpretation der elektrischen und der optischen Erscheinungen, der letzteren großentheils auf Grund eigener Beobachtungen und Versuche. Den Schluß bildet eine auf innere Erfahrung gestützte Abhandlung über die That des Sehens. Der Verfasser hält in diesem, wie in seinen frühern Werken, an dem Grundsatze fest, daß wir eine Natur ohne Geist nicht kennen, und Natur und Geist nur verschiedene Functionen von Einem sind. Sein philosophischer Standpunkt läßt sich bezeichnen als: empirische Identitätsphilosophie im Gegensatz sowohl zum Dualismus von Geist und Natur, als zur mechanischen Atomistik.

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Philosophische Vorträge.

Prospectus.

Die Philosophische Gesellschaft zu Berlin wählt vorzugsweise solche der in ihrer Mitte gehaltenen Vorträge aus, welche Fragen von allgemeinem Interesse behandeln und die Darstellung wird sich so halten, dass sie auch für das grössere gebildete Publicum verständlich sein wird.

Der wesentliche Unterschied dieser philosophischen Publicationen vor allen sonst erscheinenden liegt darin, dass sie nicht wie letztere ohne Ausnahme, blos die Darstellung eines einzelnen Mannes über eine philosophische Frage bieten, sondern zugleich eine daran sich schliessende Diskussion einer erheblichen Anzahl anderer Mitglieder.

Es ist unzweifelhaft, dass durch diese mündlichen Vorträge und Entgegnungen die Betreffenden genöthigt werden, ihre Ansichten in deutlicherer und bestimmterer Weise vorzutragen und dass die Kernpunkte der Differenzen hier viel schärfer und klarer zum Vorschein kommen, als in einseitigen in der Studirstube ausgearbeiteten Schriften und Gegenschriften. Kein Redner vermag sich hinter dem Nebel seines Systems zurückzuziehen; er muss dem Gegner in kurzen Worten Rede stehen und der unbefangene Zuhörer und spätere Leser wird damit viel leichter in den Stand gesetzt, die Stärke und die Schwächen der einzelnen Richtungen der Philosophie zu erkennen, und sich selbst ein klares Urtheil zu bilden.

Die Philosophischen Vorträge erscheinen in Serien zu je 6 Heften, jedes Heft umfasst 3—4 Druckbogen.

Der Subscriptions-Preis einer Serie von 6 Heften beträgt M. 5,40. Einzelne Hefte kosten je M. 1,20.

„Auf die verdienstliche Sammlung der Vorträge und Discussionen der Philosophischen Gesellschaft zu Berlin glaubt die Redaktion dieser Zeitung nur hindeuten zu dürfen.“ (Prof. Glogau i. d. Deutsch. Litteraturztg.)

— Inhaltsübersicht umstehend. —

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes.

The Common Bed Bug. Acarus Lectularius.

By Dr. Hermann Schacht, M.D.

(Read before the Microscopical Society of Berlin, Nov. 1868.)

Verlag von C. E. M. Pfeffer (R. Stricker), Halle-Saale.

Arnold, Aug., Das Leben des Horaz und sein philosophischer, sittlicher und dichterischer Character. 180 S. M. 2,40.

— — System der platonischen Philosophie. Als Einleitung in das Studium des Platon und der Philosophie überhaupt. 308 S. M. 3,50.

Asmus, Dr. P., Das Ich und das Ding an sich. Geschichte ihrer begriffl. Entwickelung in der neuesten Philosophie. 142 S. M. 2,80.

— — Die indogermanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. 2 Bände.
1. Band: Indogermanische Naturreligion. 288 S. M. 7,—.
2. Band: Das Absolute und die Vergeistigung der einzelnen Indogermanischen Religionen. 360 S. M. 9,—.

Athenagorae supplicatio pro Christianis imperatoribus M. Aurelio Antonio et L Aurelio Commodo, Armeniacis, Sarmaticis et, quod maximum est, philosophis. Graece et latine cura et studio Ludov. Paul. 120 S. M. 2,40.

Becker, Dr. Th., Platos Charmides inhaltlich erläutert. 106 S. M. 2,40.

Dorner, Dr. M., Ueber die Principien der Kantischen Ethik. 132 S. M. 1,60.

Dreher, Dr. Eug., Der Darwinismus und seine Consequenzen in wissenschaftlicher und socialer Beziehung. 117 S. M. 2,25.

— — Beiträge zu unserer modernen Atom- und Molekular-Theorie auf kritischer Grundlage. 1. Die philosophische Grundlage der Chemie. 2. Die Spektralanalyse. 3. Die Ursache der Phosphorescenz der „leuchtenden Materie" nebst Erörterung der drei Spektren im Lichte. (Das eigentliche Lichtspektrum, das Wärmespektrum, und das chemische Spektrum.) 142 S. M. 2,25.

— — Beiträge zu einer exakten Psycho-Physiologie. 1. Ueber das Wesen der Sinneswahrnehmungen. 2. Die vierte Dimension des Raumes. 3. Nervenfunction und psychische Thätigkeit. 4. Studien am „Lebensrad" behufs eines richtigen Verständnisses der Sinneswahrnehmungen. 5. Beiträge zur Theorie der Farbenwahrnehmung. 91 S. M. 2,—.

— — Ton und Wort mit Bezugnahme auf das Musik-Drama Richard Wagners. 36 S. M. 0,80.

Drossbach, Maxim., Ueber die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt. 103 S. M. 1,80.

— — Ueber die Objecte der sinnlichen Wahr-nehmung. 230 S. M. 4,50.

— — Ueber Erkenntniss. 645 M. 1,—

— — Ueber Kraft und Bewegung im Hinblick auf die Lichtwellen und die mechanische Wärmetheorie. 120 S. M. 2.40

Durdik, J., Leibnitz und Newton. Ein Versuch über die Ursachen der Welt auf Grundlage der positiven Ergebnisse der Philosophie und der Naturforschung. 72 S. M 1,—.

Erdmann, Prof Dr., Ueber den Naturalismus, seine Macht und seine Widerlegung. 32 S. M. 0,60.

— — Preussen und die Philosophie. Akademische Rede. 36 S. M. 0,60.

Fichte, Prof. Dr. J. H. v., Ueber den Unterschied zwischen ethischem und naturalistischem Theismus, mit Bezug auf „Fr. W. J. Schelling's sämmtliche Werke." 64 S. M. 1,—

Gregorii Palamae, archiepiscopi thessalonicensis prosopopoeia animae accusantis corpus et corporis se defendentis, cum judicio. Aureolum libellum, philologis, philosophis et theologis aeque commendabilem, post

Genthe, Prof. Dr., Die Jungfrau Maria, ihre Evangelien und ihre Wunder. Ein Beitrag zur Geschichte des Marien-Cultus. 108 S. M. 2,—

Günther, Dr. F. J., Christliche Andachten über die Psalmen zum Vortrage, sowie zur häuslichen Erbauung. 532 S. M. 5,40.

Hertzberg, Prof. Dr., Alkibiades der Staatsmann und Feldherr. Nach den Quellen dargestellt. 360 S. M. 5.50.

— — De rebus Graecorum inde ab Achaici foederis interitu usque ad Antoninorum aetatem. 122 S. M. 2,40.

Horaz, Die Dichtkunst oder der Brief an die Pisonen. Urschrift. Uebersetzung und Erklärung von A. Arnold. 2. verb. Ausg. 84 S. M. 1,20.

Jacobi, Prof. Dr., Die Jesuiten. Entsteh., Einricht., Wirksamk. und Sittenlehre des Jesuiten-Ordens. 74 S. M. 1,—.

Jacobson, Geh. Rath Dr., Das evangelische Kirchenrecht des preussischen Staates und seiner Provinzen. 2 Abthlgn. 748 S. M. 10,50.

Krause, Prof. Dr., Geschichte der Erziehung, des Unterrichts und der Bildung bei den Griechen, Etruskern und Römern. Aus den Quellen dargestellt. 436 S. M. 7,—.

Meyer, Prof. Dr. M. H. E., Commentatio epigraphica. II Partes 160 S. M. 4,40

— — Commentatio de proxenia sive de publico Graecorum hospitio. 32 S. M. 1,—.

— — Fragmentum lexici rhethorici. 43 S. M. 1,—.

Nouck, Prof. Dr., Die biblische Theologie. Einleitung ins Alte und Neue Testament und Darstellung des Lehrgehalts der bibl. Bücher nach ihrer Entstehung und ihrem geschichtlichen Verhältniss. Ein Handbuch zum Selbstunterricht. 392 S. M. 6,—.

Osterwald, Prof. Dr., Homerische Forschungen. 1. Theil. A. u. d. T. Hermes-Odysseus. Mytholog. Erklärung der Odysseussage. 166 S. M. 3,—.

Pressensé, Edm. v., Evangelische Studien. Autorisirte deutsche Ausgaben von Eduard Fabarius. Zweite Ausgabe. Zwei Bändchen. M. 2,—.

Bändchen 1. Das Leiden im Lichte des Evangeliums. M. 1,—.
Bändchen 2. Betrachtungen und Reden verschiedenen Inhalts. M. 1,—.

Ross, Prof. Dr., Das Theseion und der Tempel des Ares zu Athen. Eine archaelog.-topograph. Abhandlung. Umgearbeitet und erweitert aus dem Griech. Mit einem Plane des Marktes. 72 S. M. 2,40.

Schwarz, Ober-Cons.-Rat Dr., Gotthold Ephraim Lessing als Theologe darstellt. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im. 18. Jahrhundert. 232 S. M. 4,—.

Shakespeare, Romeo und Julie. Mit kritischen und erläuternden Anmerkungen von Prof. Dr. H. Ulrici. 200 S. M. 2,—.

Unger, Prof. Dr., Emendationes Horatianae. 196 S. M. 3,60.

Wilhelmi, Pfarrer, Ueber Feiertagsheiligung. Eine Beleuchtung des dritten Gebotes. 84 S. M. 1,20

Wilckens, Pfarrer Dr., Fray Luis de Leon. Eine Biographie aus de Geschichte der spanischen Inquisition und Kirche im 16. Jahrhundert 418 S. M. 4,50

Heynemann'sche Buchdruckerei (F. Beyer) Halle a. S.

Subscription de Souscripteurs pour l'Exposition

Groupe 20 Classe

Imprimerie Centrale et des Chemins de fer, Chaix & Cie, Paris.

chische, dem Original nahestehende Fabricius'sche Secundus-Recension im einzelnen emendirt wird. Der Verfasser bemüht sich, gegen Zeller den Nachweis zu erbringen, dass jene Secundus-Sentenzen uns die neopythagoreische Weltauffassung in einer populären Gestalt darbieten.

BACHMANN, Dr. Johannes, **Präparationen zu den Kleinen Propheten.**
Heft 1: **Joel.** 1889. *2 Bl. 16 Seiten.* M. 0. 50
Heft 2: **Micha und Obadja.** 1890. *1 Bl. 36 S.* M. 0. 80
Heft 3: **Amos.** 1890. *36 S.* M. 0. 80

Diese Präparationen enthalten nicht nur ein vollständiges Vokabularium, sondern sie bieten auch einen Schlüssel zur Erklärung aller grammatischen Formen an der Hand der Lehrbücher von Ewald, Gesenius und Strack sowie eine vollständige Analyse.

Probe aus Amos Cap. II.

13) הִנֵּה siehe! *ecce.*
עוּק (cfr. ar.: عاق) nur Hif. drängen, niederdrücken, deprimere; n. a. intr.: s. gedrückt fühlen[1]): *part.*
תַּחַת praep.: *unter: pl.-suff. 2. m. pl.*
כַּאֲשֶׁר wie.
עוּק cfr. oben: *3. f. sg. impf. Hif.*
עֲגָלָה Wagen, plaustrum.
מָלֵא adiect. *voll: f. sg.*
לָהּ praep. לְ *mit suff. 3. f. sg.*[2])
עָמִיר Garbe.

14) אָבַד verloren gehen, vergehen: *3. m. sg. p. Q. mit* ו *consec.* (I_8).
מָנוֹס Flucht, *φυγή.*
קַל leicht, leichtfüssig, schnell: *ps. mit d. praep.* בְּ.
חָזָק stark, *κραταιός*
אָמַץ Pi. stärken, festigen, stählen: *3. m. sg. impf.*
כֹּחַ Kraft: *suff. 3. m. sg.*
גִּבּוֹר Held.
(מָלַט) Pi. erretten, retten: *3. m. sg. impf.*
נֶפֶשׁ Seele, Leben: *suff. 3. m. sg.*

[1]) „Siehe, ich fühle mich gedrückt unter euch, wie der Wagen sich gedrückt fühlt (?), der voll ist von Garben". So *Hitzig.* Die Alexandriner haben: *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ κυλίω ὑποκάτω ὑμῶν, ὃν τρόπον κυλίεται ἡ ἅμαξα ἡ γέμουσα καλάμης.* [2]) Ewald, Lehrb. der hebr. Spr. § 305 a.

BOLZANO, Dr. Bernhard, **Paradoxien des Unendlichen** herausgegeben aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers von Dr. F. Prihonsky. *2.* unveränderte Auflage. 1889. *XII. 134 Seiten.* M. 3. —

„*Literar. Centralblatt*" 1850 No. 10: „Dieses den Mathematikern zu empfehlende Schriftchen bespricht in klarer Weise nicht nur die Paradoxien in dem Begriffe des Raumes und der Zeit, welche durch den Begriff des Unendlichen herbeigeführt werden, sondern auch die Paradoxien auf dem Gebiete der Physik und Metaphysik."

FRAGMENTA VETERIS TESTAMENTI in latinum conversi e Palimpsesto Vaticano eruta. Edidit **F. Gustafsson.** Accedit codicis specimen heliotypicum. Gr. 4. Helsingfors 1881. *24 Seiten.* M. 2. —

HAGEN, Professor von der, **Beweis, dass Dr. Martin Luther nie existirt hat.** Vorgetragen in der deutschen Gesellschaft. 1838. *30 Seiten.* M. 0. 80

Früherer Verlag der Schlesinger'schen Buchhandlung in Berlin.

Mr. Justice Mitter : Let us see what the Act says. Section 2 (1) (a) says that "agricultural land" means land used for agriculture, etc. Section 2 (1) (b) says that "agriculture" includes horticulture, the raising of crops, grass or garden produce, dairy farming, poultry farming, etc. Section 2 (1) (c) says that "agriculturist" means a person who cultivates land personally as owner, tenant or mortgagee with possession. Section 2 (1) (d) says that "arrear" means any rent which remains unpaid after the day fixed by the contract or by the custom of the locality for the payment thereof. Section 2 (1) (e) says that "bargadar" means a person who cultivates land belonging to another person on condition of delivering to that person a share of the produce of the land. Section 2 (1) (f) says that "barga land" means land cultivated by a bargadar. Section 2 (1) (g) says that "Board" means the Board of Revenue. Section 2 (1) (h) says that "Collector" means the Collector of a district and includes a Deputy Collector. Section 2 (1) (i) says that "Commissioner" means the Commissioner of a division. Section 2 (1) (j) says that "Court" means the Court of the Collector. Section 2 (1) (k) says that "crop" includes grass, trees and plants. Section 2 (1) (l) says that "cultivation" includes agriculture. Section 2 (1) (m) says that "cultivator" means a person who cultivates land. Section 2 (1) (n) says that "Deputy Collector" means a Deputy Collector exercising powers under this Act. Section 2 (1) (o) says that "division" means a division of the State. Section 2 (1) (p) says that "estate" means an estate as defined in the Estates Acquisition Act, 1953. Section 2 (1) (q) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (r) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (s) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (t) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (u) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (v) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (w) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (x) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (y) says that "estate land" means land in an estate. Section 2 (1) (z) says that "estate land" means land in an estate.

It is clear from the above that the Act is not applicable to the land in question. The land is not used for agriculture, etc. It is not cultivated by a bargadar. It is not cultivated by a cultivator. It is not cultivated by a person who cultivates land personally as owner, tenant or mortgagee with possession. It is not cultivated by a person who cultivates land belonging to another person on condition of delivering to that person a share of the produce of the land. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate. It is not cultivated by a person who cultivates land in an estate.

The appeal is allowed. The order of the Collector is set aside. The case is remanded to the Collector for fresh disposal in accordance with law.

bleibt dem Herausgeber das Verdienst, eine Anschauung, die dem Verfahren Kants bei seinen grösseren Arbeiten entspricht, auch auf die Kritik der reinen Vernunft ausgedehnt zu haben. Unstreitig wird dadurch das philologisch exacte Verständniss des Werkes gefördert.... Zahlreiche Verbesserungen des Textes sind als Vorzug der vorliegenden Ausgabe anzuerkennen.

Freiburg i. B. A. Riehl.

„*Mind*" *1889.* Nr. 57. The author of Kant's Systematik als systembildender Factor (see Mind xiii. 141) here applies the principles of that acute essay to the editing in detail of Kant's immortal work. His object is, while providing the student with a more carefully emended text than has yet been put forth, and doing it (with his publishers' help) in bold clear type on good paper at the astonishingly low price of three shillings, to give at the same time, in introduction and footnotes, the main results of all the inquiry into the gradual development of Kant's thought which, by others or himself, has been so fruitfully carried on of late years. His own special views naturally get chief prominence, but these, in spite of what is subjective in them, being in the main so inherently probable are full of instruction even to the elementary student ..... But it is not only the beginner that may learn from the labours of Dr. Adickes. His edition is sure to be henceforth kept near the hand of all Kantian scholars, whether or not they may think him uniformly successful in his contentions, great and small.

Academy. 1889. 19 Oct. Nr. 911. As regards the text, Dr. Adickes has produced what will probably be the most useful edition yet published. In marginal summaries he has condensed the purport of the successive paragraphs, and added footnotes explanatory and critical. Adickes illustrates, as occasion offers, a view that Kant's Kritik, far from being the work of one short period of 4 or 5 month, is a construction which includes materials from different years. It is only by some hypothesis like this that we can reconcile and explain those defects of arrangement repetitions, contradictions which have been so often noticed by critics. Adickes view serves to bring into relief the fact that the Kritik reveals itself to close perusal as a work in which the main line of argument is constantly obscured and crossed by other paths along other levels and thought and in which therefore if we stick to verbal criticism, we may land ourselves in a hopeless quagmire. A cursory study of Kant derived from text-books and histories of philosophy, cannot be of any real use and will convey erroneous impressions. And for this Dr. Adickes' edition can be recommended as a valuable aid, hypercritical perhaps but seggestive.

KIRCHNER, Licentiat D. Friedrich, **über die Nothwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik.** *4.* 1881. *34 Seiten.* M. 1. 20

LANGE, Superintendent in Teltow, **Visitationsansprachen an die Gemeinden.** Einführungsreden und Ansprachen an die Diöcesan-Geistlichen, gehalt. in der Diöcese Berlin-Cöln-Land. 1885. *VIII. 239 Seiten.* M. 3. — In Leinenband M. 3. 75

„*Halte, was du hast*". 1883. No. 9: Wir danken dem Verfasser für diese schöne Gabe. Während die Predigtbücher aller Orten zur Legion anwachsen, sind solche Ansprachen nur selten zu finden. Nicht blos Dekane und Superintendenten, welchen das Amt der Visitation befohlen ist, werden mit Freuden Kenntniss nehmen von diesem Buch. Auch Pfarrer werden von der Lektüre Nutzen haben .... Bei aller Gleichartigkeit der Vorträge finden keine Wiederholungen statt. Vielmehr werden die Verhältnisse, Zustände und Bedürfnisse der Gemeinden jedesmal von einer andern Seite beleuchtet. Ein apologetischer Zug geht durch das ganze Buch. Treffend werden die Hauptschäden unsres Geschlechts charakteri-

(2) Where the Commissioner has made an order under subsection (1) of this section, he may, at any time thereafter, upon the application of the person who has been prohibited from acting as a director or manager, or of any other person interested, and upon such notice to such persons as he may direct, make an order revoking the order made under subsection (1) of this section, or varying the terms thereof, upon such terms and conditions as he may think fit.

(3) Any person who acts as a director or manager of a company in contravention of an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(4) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(5) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(6) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(7) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(8) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(9) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(10) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(11) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(12) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(13) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(14) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(15) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(16) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(17) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(18) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(19) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(20) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(21) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(22) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(23) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(24) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(25) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(26) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(27) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(28) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(29) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(30) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(31) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(32) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(33) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(34) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(35) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(36) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(37) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(38) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(39) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(40) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(41) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(42) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(43) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(44) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(45) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(46) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(47) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(48) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(49) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(50) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(51) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(52) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(53) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(54) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(55) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(56) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(57) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(58) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(59) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(60) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(61) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(62) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(63) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(64) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(65) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(66) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(67) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(68) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(69) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(70) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(71) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(72) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(73) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(74) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(75) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(76) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(77) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(78) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(79) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(80) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(81) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(82) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(83) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(84) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(85) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(86) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(87) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(88) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(89) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(90) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(91) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(92) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(93) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(94) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(95) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(96) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(97) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(98) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(99) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(100) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(101) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(102) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(103) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(104) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(105) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(106) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(107) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(108) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(109) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(110) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(111) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(112) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(113) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(114) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(115) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(116) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(117) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(118) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(119) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(120) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(121) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(122) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(123) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(124) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(125) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(126) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(127) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(128) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(129) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(130) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(131) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(132) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(133) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(134) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(135) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(136) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(137) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(138) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(139) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(140) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(141) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(142) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(143) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(144) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(145) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(146) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(147) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(148) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(149) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(150) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(151) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(152) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(153) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(154) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(155) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(156) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(157) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(158) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(159) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(160) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(161) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(162) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(163) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(164) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(165) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(166) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(167) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(168) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(169) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(170) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(171) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(172) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(173) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(174) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(175) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(176) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(177) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(178) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(179) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(180) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(181) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(182) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(183) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(184) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(185) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(186) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(187) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(188) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(189) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(190) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(191) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(192) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(193) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(194) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(195) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(196) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(197) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(198) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(199) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(200) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(201) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(202) Any person who, without the leave of the Commissioner, acts as a director or manager of a company at any time when he is prohibited from so acting by an order made under subsection (1) of this section shall be guilty of an offence against this Act.

(203) Any person who, without the leave of the Commissioner, procures the appointment of any person as a director or manager of a company at any time when such person

[illegible] [illegible] [illegible] [

Ref. No. 2/Legal/2021 Dated: 15.01.2021

Sub: Submission of Annual Report for the financial year 2019-20 and Notice of the 26th Annual General Meeting of the Company.

Dear Sir/Madam,

Pursuant to Regulation 34 of the SEBI (Listing Obligations and Disclosure Requirements) Regulations, 2015, please find enclosed herewith the Annual Report for the financial year 2019-20 and Notice of the 26th Annual General Meeting of the Company.

Kindly take the same on your records.

Thanking you,

Yours faithfully,

For Sterlite Technologies Limited

Ashish Agarwal
Company Secretary

Encl: As above

Sterlite Technologies Limited
Registered Office: Tower 4, 4th Floor, Godrej Coliseum, Somaiya Hospital Road, Sion (East), Mumbai 400 022, India
T +91 22 6120 6000 F +91 22 6120 6001 E info@sterlite.com
CIN: L31300MH1988PLC048529 www.sterlite.com

menhang ihrer einzelnen Bestimmungen zu verstehen, und er zeigt bei der Vergleichung derselben im Wesentlichen ein so richtiges Urtheil, dass seine Arbeit, wenn auch nicht ohne Mängel, doch des Preises würdig erscheint.

STEIN, Dr. Salomon, **das Verbum der Mischnahsprache.** 1888. *44 Seit.* M. 1.80
Diese Schrift ist der erste Versuch einer monographischen Darstellung dieses Theiles der Grammatik der Mischnahsprache. Unter genauer historischer Abgrenzung des zu Grunde liegenden Materials scheidet sie in diesem nachbiblischen Sprachgut strengstens die biblischen Formen und die Neubildungen, deren Entwicklung sie nachweist.

WENDLAND, Paulus, **Quaestiones Musonianae.** De Musonio stoico Clementis Alexandrini aliorumque auctore. 1886. *66 Seiten.* M. 1.80
Sowohl von theologischer und philosophischer als von philologischer Seite wird der Arbeit das grösste Lob gespendet.
Siehe die Besprechungen in: *„Theolog. Literaturzeitung“*, 1887, No. 21. — *„Theologisch. Jahresbericht“*. Bd. VII, No. 406. — *„Archiv für die Geschichte der Philosophie“*, 1. S. 447. — *„Deutsche Literaturzeitung“*, 1887, No. 28. — *„Berl. Philolog. Wochenschrift“*, 1887, No. 3. — *„Wochenschrift f. klassische Philologie“*, 1887, No. 43.

WOLFF, Dr. Joh., Professor d. Philosophie an der Universität Freiburg (Schweiz). **Das Bewusstsein und sein Object.** 1889. *XI. 620 S.* M. 12. —
Die Schrift erforscht den Charakter der psychischen Erscheinungen, die nothwendigen und ursprünglichen Theile eines jeden Phänomens nach ihrem Wesen und Verhältniss untereinander einerseits, wie anderntheils die Entwicklung, welche diesen oder jenen Theil so berührt, dass zuletzt das vollendete räumliche Weltbild entsteht — sie untersucht also den Charakter und allgemeinen Lauf der Bewusstseins-Welt. — Es gruppirt sich demnach der Inhalt des Buches um die fundamentalen psychologischen Fragen nach der Bedeutung des „Bewusstseins“ und seinem Verhältniss zu den psychischen Einzel-Akten; nach Sinn und Berechtigung des Unbewussten; Wesen und wesentlichen Bestandtheilen einer jeden seelischen Erscheinung. Diese letztere, der Akt nämlich als inneres Phänomen, das Subject, und endlich das erscheinende äussere Object erfahren eine eingehende Betrachtung, welche den wesentlichen und ursprünglichen Charakter eines jeden, ihre Verknüpfung in einem Bewusstseinsphänomen, die möglichen Formen jener Theile, wie die organische Entwicklung oder äussere Erweiterung des einen oder andern derselben zum besonderen Vorwurf hat.

WRESCHNER, Dr. Leopold, **Samaritanische Traditionen**, mitgetheilt und nach ihrer geschichtlichen Entwickelung untersucht. 1888. *XXXI und 64 Seiten.* 3. —
Theol. Literaturblatt. 1888. 22: Der Verfasser beginnt mit einem Ueberblicke über die religionsgeschichtliche Entwickelung der Samaritaner. Ihm ist darin beizustimmen, dass sie sich als religiös völlig unproductiv erwiesen haben. Der 2. Theil giebt eine Inhaltsangabe und eine sehr werthvolle bibliographische Abhandlung über Munagga's Schrift, Streitfragen zwischen Juden und Samaritanern etc. Der arabische Wortlaut ist der mitgetheilten Uebersetzung beigegeben, wobei der Verfasser tüchtige sprachliche Bildung, gute Methode in der Behandlung textkritischer Fragen und eine genaue Kenntniss der hier einschlagenden Literatur an den Tag legt.

Abhandlungen
der
Senckenbergischen
naturforschenden Gesellschaft.
Herausgegeben
von
Dr. Ludwig Reichenbach,
Professor der Botanik und Director des Senckenbergischen naturhistorischen Museums.
Band I.
Mit 6 Tafeln.
Frankfurt a. M.
Druck von Christian Hermann.
1854.

Die Vögel Europa's

systematisch geordnet

und

naturgetreu abgebildet

von

Dr. Ludwig Reichenbach,

Professor der Botanik und Director des Senckenbergischen naturhistorischen Museums.

Mit 6 Tafeln.

Die Vögel Europa's, welche ich hier systematisch geordnet und naturgetreu abgebildet darstelle, sind in dem Museum der Senckenbergischen naturforschenden Gesellschaft in Frankfurt a. M. aufgestellt. Sie sind theils Geschenke, theils Ankäufe, theils Tauschobjecte, theils Sammlungen, welche ich selbst machte. Ich habe sie alle selbst präparirt, und ich darf wohl sagen, dass ich mich dabei der grössten Sorgfalt befliss. Ich habe sie alle selbst gemessen, und ich darf wohl sagen, dass ich mich dabei der grössten Genauigkeit befliss. Ich habe sie alle selbst gezeichnet, und ich darf wohl sagen, dass ich mich dabei der grössten Naturtreue befliss. Ich habe sie alle selbst beschrieben, und ich darf wohl sagen, dass ich mich dabei der grössten Vollständigkeit befliss. Ich habe sie alle selbst geordnet, und ich darf wohl sagen, dass ich mich dabei der grössten Systematik befliss. Ich habe sie alle selbst abgebildet, und ich darf wohl sagen, dass ich mich dabei der grössten Naturtreue befliss.

gezogen und die Erkenntnis derselben in schnellem Anlauf erheblich gefördert. Hieraus ist der Psychologie reicher und täglich sich mehrender Gewinn im einzelnen erwachsen; vor allem aber ist dadurch in der ganzen Art ihrer Behandlung ein auf ihrem eigenen Boden bereits vorbereiteter Umschwung beschleunigt worden. Die früher weitaus überwiegende, lediglich auf logischen Distinktionen beruhende und äufserlich-schematische Gruppierung und Ableitung der Erscheinungen ist der Untersuchung kausaler Verknüpfungen und der Betrachtung wirklicher Entwickelung gewichen. Die ersten gelungenen Versuche sind gemacht, die psychischen Phänomene und die Bedingungen ihres Auftretens durch Zählung und Messung genau festzustellen und experimentell zu variieren. Mit einem Worte, die Erforschung der geistigen Vorgänge hat begonnen, sich zu einer soweit als möglich exakten Wissenschaft zu gestalten.

Die *Physiologie der Sinnesorgane und des Nervensystems im allgemeinen* verdankt ihren Ausbau wesentlich der Vervollkommnung der Forschungsmethoden und der instrumentellen Hülfsmittel. Manche Beobachtungen und Messungen, an die noch in der Mitte dieses Jahrhunderts die geübtesten Forscher kaum zu denken wagten, gehören jetzt zu der Praxis der Laboratorien oder können sogar in der Krankenstube ausgeführt werden. Der Umfang des zugänglichen Beobachtungsmaterials ist hierdurch fast ins Unbegrenzte gewachsen und dem Fortschritt der Theorien eine breitere und zuverlässigere Grundlage geschaffen worden. Dabei aber sind zunehmend auch die engen Beziehungen dieser Disciplinen zur Psychologie ins Licht getreten. Die Nervenphysiologie verhält sich zu ihr nicht nur gebend, sondern auch empfangend; sie ist, indem sie sie einerseits vielfach zu fördern vermag, andererseits wesentlich auf sie angewiesen. Jene Beschäftigung mit den geistigen Vorgängen, zu welcher der Physiologe von so vielen Punkten aus geführt wird, beruht nicht auf gelegentlichen Übergriffen, sondern auf einer inneren Notwendigkeit, auf dem Gebrauch eines unentbehrlichen Hülfsmittels seiner eigenen Forschung.

Die beiden Gebiete sind sonach von beiden Seiten aus gleichsam zu einem Ganzen zusammengewachsen; sie fördern und fordern sich gegenseitig und bilden zwei gleichberechtigte Glieder

Die Wasserversorgung der Stadt Zürich ist eine der ältesten Europas. Schon im Jahre 1420 wurde das Wasser der Sihl durch hölzerne Röhren in die Stadt geleitet. Im Jahre 1859 wurde ein Gutachten über die Wasserversorgung der Stadt Zürich von Prof. Dr. Alfred Kenngott erstellt. Dieses Gutachten befasste sich mit der Qualität und Quantität des Wassers der Sihl, des Zürichsees und des Grundwassers.

Kenngott kam zu dem Schluss, dass das Wasser der Sihl für Trinkzwecke ungeeignet sei, da es stark verunreinigt sei. Das Wasser des Zürichsees sei zwar besser, aber auch nicht optimal. Das Grundwasser sei am besten geeignet, aber in ausreichender Menge nicht vorhanden.

Kenngott empfahl, das Wasser des Zürichsees zu nutzen, aber nur nach einer Filtration. Er schlug vor, eine Filteranlage zu bauen, die das Wasser des Zürichsees reinigt. Diese Anlage sollte in der Nähe des Seeufers gebaut werden.

Die Stadt Zürich folgte Kenngotts Empfehlung und baute eine Filteranlage. Diese Anlage wurde im Jahre 1866 in Betrieb genommen. Sie filtrierte das Wasser des Zürichsees durch Sandfilter. Das gefilterte Wasser wurde dann in die Stadt geleitet.

Die Filteranlage war ein grosser Erfolg. Sie verbesserte die Qualität des Trinkwassers erheblich. Die Zahl der Typhuserkrankungen in Zürich ging stark zurück. Die Anlage wurde mehrmals erweitert und modernisiert.

Heute wird das Trinkwasser der Stadt Zürich zu einem grossen Teil aus dem Grundwasser gewonnen. Es wird aber auch noch Wasser des Zürichsees aufbereitet. Die Wasserversorgung der Stadt Zürich ist eine der besten der Welt.

enthaltenen Abhandlungen. Es soll hierdurch denjenigen, welche auf einem beschränkten Teile des gesamten Gebietes thätig sein können, sowie denen, die in der Praxis z. B. des ärztlichen Berufes oder der Lehrthätigkeit stehen, Gelegenheit geboten werden, sich über den Fortgang der theoretischen Arbeit im Zusammenhange des Ganzen auf dem Laufenden zu halten. Im Hinblick hierauf werden für die Umgrenzung der in den Referaten zu berücksichtigenden Gebiete etwas weitere Gesichtspunkte maßgebend sein, indem auch das Wichtigere aus den bisher bezeichneten Disziplinen Erwähnung und Besprechung finden wird.

Bern. Ebbinghaus. Arthur König.

Die Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane wird in Heften erscheinen, von welchen stets *einen Band* bilden. *Die Ausgabe der Hefte wird in etwa viermonatlichen Zwischenräumen erfolgen. Preis des Bandes M. 15.—.*

Die ersten Hefte werden u. a. folgende Beiträge enthalten:

von Helmholtz, Die Störung der Wahrnehmung binokular Heterogenes unterstützt durch die Eigenlicht der Netzhaut.

Hering, Zur Lehre vom optischen Simultankontrast.

Brück von Fechner, Über negative Empfindungsweite. Herausgegeben von W. Preyer.

Exner: Die Verwicklungen der Nachbilder bei Augenbewegungen.

Aubert, Die indirekte Sprache und ihr Verhältnis zu den Sinnesorganen und den Bewegungen.

Lipps, Die Gesetze der Gefühlsverbindungen.

Schenkel, Über das Gedächtnis für Komplexe regelmäßig aufeinander folgender, gleicher Schallreizstöße.

Heft 1 wird im Laufe des April zur Ausgabe gelangen.

Leopold Voss.

März 1890.

Zeitschrift
für
Philosophie und philosophische Kritik.

Im Verein mit mehreren Gelehrten
vormals herausgegeben
von
Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici,
redigirt
von
Dr. Richard Falckenberg,
ordentlichem Professor der Philosophie.

Neue Folge.

Siebenundneunzigsten Bandes Zweites Heft.

Halle-Saale.
C. A. H. Pfeffer's Verlag.
1890.

Verlag von Wagner & Müller, Berlin W. 56.

Mitchell, Dr. Weir, Gaby Schwarz als schwierigster Fall. 1900.

Morgana, Max, Sprachen des Kaukasus. I. Awarisch. Lex.-8. (XII u. 172 S.) 1900. M. 6.

Rambaud, Alfred, Die ältesten Russland. Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Wilhelm Thomson. 1900.

Wiedemann, Dr. Felix, Das Arzneibuch und sein System. 1900.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben erschien und steht zur Ansicht durch alle Buchhandlungen zu Gebote:

Pesch, T., s. j. **Institutiones logicales** secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum. Opus quinquiens fere Academiae Gregorianae de Urbe praelectum. Tomi II. Lex.-8. (XXIV und 1000 S.) M. 16.

Tomi separatim prodeunt. Singulae partes quae 8° (XXIV und 500 S.) M. 8.

Pars II: **Institutiones logicales** Thomae e compendiosa logicarum ed. Romae et Friburgi. gr. 8°. (XXIV und 500 S.) M. 8.

Soeben erschien und ist durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Einladung auf die in Jurjewschen erscheinenden Zeitschriften **Der Arzt** Wratsch und **Ein der Zeit** von Dr. **Dragendorff**. Mitglied der ärztlichen Gesellschaft zu Moskau.

J. Deubner in Moskau.

Errata

Page 1, line 1, for "Ordinance" read "Ordinance"

Page 1, line 2, for "Ordinance" read "Ordinance"

Page 1, line 3, for "Ordinance" read "Ordinance"

Page 1, line 4, for "Ordinance" read "Ordinance"

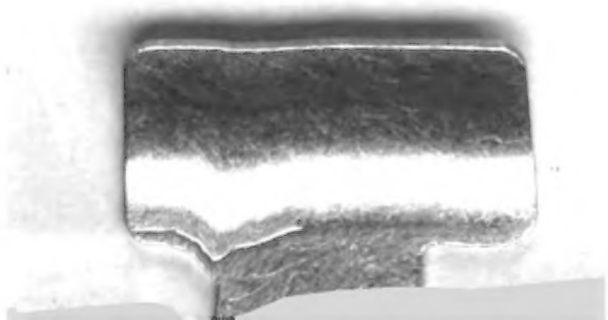
Page 1, line 5, for "Ordinance" read "Ordinance"

Page 1, line

Digitized by Google

Digitized by Google

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06802 5728



Digitized by Google